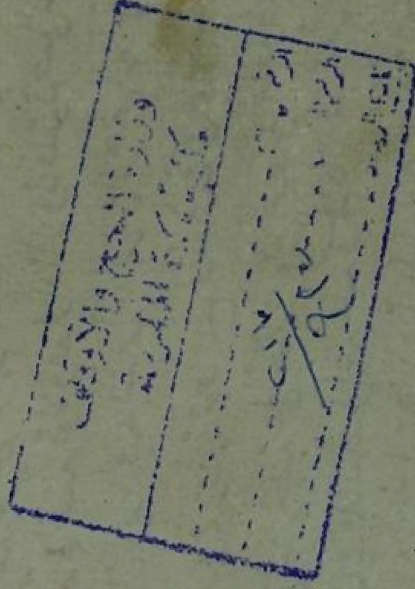


هذه حاشية للشيخ ابراهيم الباجوري
 المتوفى سنة ١٢٤٠ هـ على شرح العلامة
 المحلى على جمع الجوامع للعلامة
 الشيخ تاج الدين عبد
 الوهاب بن الشيخ
 الامام تقي الدين
 علي بن عبد الكافي
 الشافعي رحمه الله
 الامام عبد
 القادر



١٠
 ١١
 ١٢

١٣
 ١٤
 ١٥

٧٧١
 فانتهى في تاريخ الدين سنة
 والامام السبكي رحمه الله
 والشيخ تاج الدين الحلي رحمه الله
 جلال الدين هذه الحاشية بالقدرة القضا
 فانتهى في تاريخ الدين سنة
 الكتاب الاول بعد قول الشافعي رحمه الله
 ان حصول العلم على الشافعي رحمه الله
 صحة التكليف عند قول الشافعي رحمه الله
 واجيب بالامام انتم الله

هـ بسم الله الرحمن الرحيم هـ

الحمد لله الذي قبض لأصول الفقه من اجتهاده من اولي الابواب
والصلاة والسلام على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق من الابواب
وعلى الرواحين الذين وعدهم الله بنجى الأجر والثواب وعلى كل
من تبعهم بإحسان إلى يوم المآب وبعد فيقول ابراهيم الجيجري
الضعيف غفر له الخير اللطيف لما كان من ابدع ما ألف واحسن
ما صنف شرح جمع الجوامع للعلامة المحقق والامام المذوق جلال
الدين أبي عبد الله محمد بن محمد المحلى نسخ بياني ان كتب عليه حاشية
تسرا التاخرية ويتفق بها من وفق من الموصلين متجاوزا لللطائف
المعمل وللاختصار المحلى وما أسأله ان ينفع بها كما نفع باصوله باله
خير مسئول واكرم مأمول وهو حسبي ونعم الوكيل وكفى في انفسهم
الكفيل وهذا انما اشروع في القصد بعون الملك العبود فاقول وبالله
التوفيق قول بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء بالجملة اقتداء بالكتاب
العزيز وعمل على كونه بالنسبة قولاً وفعلأما الاول فلقوله صلى الله
عليه وسلم كل امرئ ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو ايت
وفي رواية فهو اجزء وفي رواية فهو اقطع والمعنى في كل على التشبيه
البلوغ او الاستعانة بقهر حجة على الخلاف بين الجمهور والسعد في
تخويله بأسد وأما الثاني فلا بد صلى الله عليه وسلم كان يكتب في مراسله
اول الامر باسم الله اللهم ثم نزلت آية هو صارت يكتب بسم الله ثم نزلت
آية النحل صارت يكتب بسم الله الرحمن الرحيم وقد استشكل الشريف
عيسى الصفوي جملة البسملة بما يحصل منها اما ان تكون اخبارية
او انشائية وفي كل منهما نظر اما الاول فلا من الاستعانة باسمه
تعالى ومصاحبة من تمة الخير وهو ما يتحقق مدلوله خارجاً

بدون

بدون ذكره ويكون لفظه حكائية عنه وأما الثاني فلا من أصل الجملة
اعفاً ولف مثلاً يتحقق مدلوله بدون اللفظية فلا يطبق عليه
هذا الانشاء وهو ما لا يتحقق مدلوله خارجاً الا بذكره واجيب
بانها اخبارية الصادرة انشائية المعنى على انه ان جعلت الاستعانة
او المصاحبة بمعنى الملاحظة وجعل الاسم مقعاً او بمعنى المسمى
كانت اخبارية الصادرة والمعنى وتجويز بعضهم ان تكون حينئذ
اخبارية الصادرة انشائية المعنى فيه نظر لانه الاستعانة او
المصاحبة بهذا المعنى يتحقق مدلوله بدون ذكره فكيف يكون
انشاء هذا كله بناء على ما هو المشهور من ان البسملة استعانة او
المصاحبة فان كانت للتعدية والمعنى ابتداءً او ابتداءً بسم الله
فالجموع لا انشائية ابتداءً بسم الله أي جعله ابتداءً لكن هذا لا يجزئ
حقيقة الا في نحو التاليف وان امكن اجراؤه في سائر المواضع المناسبة
والكلام على البسملة كثير وشبهه فلا نطيل بذكره قوله الحمد لله
الجملة اما خبرية لفظاً ومعنى وخبرية لفظاً انشائية معنى او
انشائية لفظاً ومعنى بناء على انها نقلت في عرف الشارع لانشاء
الحمد لا يقال يلزم على كونها خبرية لفظاً ومعنى عدم انصاف
المؤلف بالحمد لان القاعدة ان الاخبار عن الشيء ليس من افراد ذلك
الشيء فالأخبار بالقيام ليس من افراد ذلك وكذلك الاخبار بالعود
وهكذا الا بالاسلم ذلك على اطلاقه بل محله ما لم يكن الاخبار
عن الشيء مندرجاً في حقيقة ذلك الشيء كما هنا فان الاخبار
بشؤون الحمد لله مندرج في حقيقة الحمد التي هي الشئ باجمل الخ
واور على الشئ انه حيث وجه تفسير المص فيما يأتي بالجملة الفعلية
غاية التوجيه بقوله وعدل الحق كان عليه ان يوافقه في التعبير

بها واجيب بان لم يواقع في ذلك أيضا والمصلحة التي بدأ بها
 الكتاب العزيز وهي الجملة الاسمية أو الإشارة إلى قبول ذلك التوبة
 المناقشة كما سيأتي وإنما تكلفنا الشرحا لبيان الجانب المصون
 كان الحمد في مقابلة نعمة واجبا أي يشاب عليه ثواب الواجب
 وأفعه في إيقاع الحمد في مقابلة نعمة وأفعه في التعبير
 بالنعم بل قال على الفضل لأن النعم كما يحتمل أن تكون جمع نعمة
 بمعنى الأنعام كما سيذكره الله تعالى فيكون جمع نعمة بمعنى
 المنعم به بل هذا هو المتبادر والحمد على الفعل أمكن من الحمد على
 الأمر كما سيأتي وللإشارة إلى أن ذلك يحض الفضل من غير إيجاب
 ولا وجوب فهو ليس على فضله فيه احتمالات الأول أنه متعلق
 بالمبتدأ ويرد عليه أنه يلزم على ذلك الأخبار عنه المصدر محقق
 تمام عمله وقد يقال يقتضيه الظرف فلا يقتضيه غيرها وأنه
 يلزم عليه أنه لا فائدة في الأخبار لأنه من الأخبار بالمعلوم إذ
 ثبت الحمد على الفضل أنه لله مما لا يخفى على أحد وقد يقال يلاحظ
 المضاف دونه المضاف إليه فكانه قيل الحمد على الفضل
 ثابت لله الشاؤه أنه متعلق بالخبر المحذوف الثالث أنه خبر بعد
 خبر الرابع أنه هو الخبر وأما الذي هو ظرف لغو متعلق بالحمد ويرد
 على الثالث وما بعده أنه يقتضي تخصيصا بنبوت الحمد في الفضل
 وليس كذلك إذ غيره كذا أنه تعالى وصفاته بكونه علة أيضا لذلك
 وقد يقال لا يقتضي ذلك إلا أن جعلت في الحمد للاستغراق
 فإن جعلت للمحسن فلا يراد أن يثبت جنس الحمد للفضل لا ينافي
 بنبوته أيضا لغيره الخامس أنه حال من الضمير في الخبر ويردعه
 عليه أنه يؤهم ما لا يليق لأن الحال قيد فيقتضي جعله حالاً أن

ثبوت

ثبوت الحمد لله معقده وقد يقال الحال هنا لا رتبة فلا يهاجم
 السادس أنه متعلق بمحذوف والتقدير حمدي الحاصل بهذه الصفة
 الصيغة على فضاله وهذا أولى هذه الاحتمالات لسلامته مما مر
 قوله والصلاة والسلام الحمد الجملة أما خبرية لفظا ومعنى
 أو خبرية لفظا أنشائية معنى أو أنشائية لفظا ومعنى بناء على أنها
 نقلت في عرف الشرع لأنشاء الصلاة والسلام كما مر نظيره الإيقاع
 يلزم على جعلها خبرية لفظا ومعنى عدم حصول مقصود الشايع
 وهو الاتيان بالصلاة والسلام كما يؤخذ من قوله تعالى يا أيها
 الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما لانا نقول مقصود الشايع
 من الصلاة والسلام لأمرهما وهو تعظيمه صلى الله عليه وسلم
 ولا شك أنه حاصل بالأخبار عنه بهما كذا قال الشيخ ليس وهو
 تكلف والمختار في جملة الصلاة والسلام أنها خبرية لفظا
 أنشائية معنى أو أنها أنشائية لفظا ومعنى بناء على نقلها في عرف
 الشرع لأنشاء قوله على سيدنا أي كاشفا على سيدنا وأما قوله
 كأننا لا كأننا تغليباً للمذكر على المؤنث وللاقرب على الأبعد
 ولا نظر لسبق المؤنث قوله والله أقصر الشئ على الآل دون الصحب
 لأن الصلاة على الآل هي الواردة في حديث قولوا اللهم صل على
 محمد وآله وأما الصلاة على الصحب فتبنيها بالقياس وبحج في
 ذلك بانه القياس من أدلة الشرع أيضا وحينئذ فقياس
 الصلاة على الصحب على الصلاة على الآل يثبت استحبابها واجيب
 باحتمال أن الله مما لا يسلم صحة القياس والأولى أن يحل الآل
 في كلامه على جميع الأتباع ليدخل الصحب وعلى هذا يكون في
 كلامه تورية وضابطهما أن يكون للفظ معنيان أحدهما قريب

والآخر بعيد ويطلق ذلك اللفظ ويراد منه المعنى البعيد لقريظة
خفية وهي هنا كون المقام للدعا المناسب فيه التحميم ومعنى
كونه قريظة خفية أنه يدل على ذلك الدلالة خفية في الجملة أي
بالنسبة لبعض الناس مثلاً ومحل تفسير الالام جميع الالام
في مقام الدعاء لم يقترب بقريظة والافسر بما يناسبها فإذا قيل
اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله الذين أذهب عنهم الرجس
وطهرهم تطهيراً فإقاربه المؤمنين من بني هاشم وبني
المطلب وإذا قيل اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله الذين اشتغلوا
بطاعتك وتجنّبوا عن معصيتك فسر بالانقياد وهكذا أقول في هذا
الحال المشار إليه هي الالفاظ الذهنية سوا تلك الخطبة على
التأليف أو تأخرت عنه خلافاً لمن فصل حيث قال أن كانت
الخطبة متقدمة على التأليف فالشار إليه هي الالفاظ الذهنية
وإن كانت متأخرة عنه فالشار إليه هو الالفاظ الخارجية
كيف والالفاظ الخارجية أعراض سيالة تنقضي بحجج المنطق بها
وأصل اسم الإشارة أن يشارة إلى محسوس بحاسة البصر لكن قد
يستعمل في المقول لتزيلة منزلة المحسوس بحاسة البصر تبينها على
كالاستحضار في الذهن والتحقيق أنه يكون حينئذ استعارة تبعية
لا أصلية خلافاً لبعضهم على ما بين في محله ثم إن بينا على أن الذهن
لا يقوم به إلا الجمل احتيج إلى تقدير مضاف إما في الأول والتقدير
مفصل هذا ما اشتدت الحجة أو في الثاني والتقدير هذا الجمل ما
اشتدت الحجة وإنما احتيج إلى ذلك ليحصل التطابق بين المبتدأ
والخبر في التفصيل والإجمال وهذا مفقود قبل التقدير لأن المبتدأ
جمل والخبر مفصل أبابا بابا ومسالمة مسالمة وإن بينا على أن

الذهن

الذهن لا يقوم به إلا الجمل ومنع اشتراط مطابق المبتدأ والخبر في
الإجمال أو التفصيل نعم بشرط مطابقتهما في التذكير أو التانيث
وفي الافراد أو التثنية أو الجمع قوله ما اشتدت أي قويت
وعظمت لأنه يقال اشتد بمعنى قوي وعظم ويقال أيضاً اشتد
بمعنى تهاين قوله ما اشتدت مطبقة بمعنى تهاين ليس ولكن
المراد هنا الأول كما هو ظاهر فلا حاجة إلى دعوى أن في العبارة
استعارة بالكناية وتجنّب لا فيكون قد شبه الحاجة بالمطبة
تشبيهاً مضمراً في النفس على طريق الاستعارة بالكناية وأثبتت
قوله اشتدت تخيّل وعبر عنها بشتدت وفي شرح المنهاج بعد
لأن حاجة المنهاج إلى الشرح دون حاجة جمع الجوامع إلى شرحه
فإن شروح المنهاج السابقة على شرحه أكثر وأفيد من شروح
جمع الجوامع السابقة على شرحه قوله حاجة المتفهمين أي
احتياج المحصلين للعلم شيئاً فشيئاً كما يفيد صيغة الفعل قوله
لجمع الجوامع متعلقاً بالمتفهمين قوله من شرح بيان لما قوله يحل
الحال أي بيان معاني المفردات وقيل ببيان الفاعل والمفعول والمبتدأ
والخبر ونحو ذلك ففي العبارة احتمالات أربعة الأول أن يكون
فيها استعارتان مكنتان فيكون قد شبه الشرح بالإنسان والالفاظ
بشيء معقود على غير وأثبتت الحل تخيّل للاستعارتين معاً
الثاني أن يكون فيها مجازة عقلية في استناد الحل إلى ضمير الله واستعارة
مكتنية في الالفاظ وأثبتت الحل تخيّل لها الثالث أن تكون فيها
استعارة تهرججية تبعية فقط فيكون قد شبه بيان الالفاظ
بحل طاقاته الجمل ثم استعار الحل للبيان واشتق منه يحل بمعنى
يبين الذي بع أن يكون فيها مجازة من باب إطلاق الملام

وأرادة اللزوم اذ حل الشيء يلزمه بيان المحلول عنه قوله
الفاظه اضافة الالفاظ الى ضمير جمع الجوامع من اضافة الاجزائ
الحل او من اضافة النقط للبيان اي الفاظ هي هوبنا على جواز جريانها
في الضمير قوله ويبين الخ اي بان يقوله والمزاد كذا مثلا وبين تبين
المزاد وحل الالفاظ عموم وقصود من وجه لان حل الالفاظ
قد يكون بدون تبين المراد كان يقتصر على بيان المفردات
او بيان الفا على والمفعول والمبتدأ والخبر ونحو ذلك وتبين
المراد قد يكون بدون حل الالفاظ كان يقتصر على نحو والمراد كذا
قوله مراد يحفل ان يكون من باب الحذف والايصال والاصل
المراد منه فخذ في الجاز واتصل الضمير ويحفل ان يكون من مجاز
الحذف والاصل مراد مؤلفه فخذ في المصاف ويحفل ان يكون في
الضمير استقامة بالكناية والنبات المراد تخيل قوله ويحقق
الخ التحقيق فسر تارة بالنبات المسالة بدليل وتارة بذكر الشيء
على الوجه الحق وكلا المعنيين محفل هنا لكن في الجملة والاف بعض
للسائل لم يستدل عليه وبعضهم لم يزد في بيانه على ما دل عليه
عبارة المعنى والتحقيق احدا لا لفظ المسألة التي توجد في كلامهم
ثانيتها التدقيق وفسر تارة بالنبات المسألة بدليل على وجه فيه
دقة وتارة بالنبات المسألة بدليل اخر ثالثها التريق وهو
التعبير بفائق العبارة المحلولة رابعها التفتيق وهو مرعات النكاح
الغائية والمحسنات البدئية خامسها التوفيق وهو جعل العبارة
سالمة من الاعراضات الخفية قوله مسائل اي المسائل التي
فيه والمسائل جمع مسألة وهي مطلوب خبري يبرهن عليه في
العلم وذلك المطلوب هو النسبة التامة التي هي الوقوع واللاوقوع

وقد

وقد تطلق المسئلة على القضية بتمامها فان اريد هذا الاول فظا
وان اريد الثاني قدر مضاف اي احكام مسائله قاله في الايات
قوله وتحرر الخ التحرير في الاصل تحليل الرتبة من الرق والمراد
منه هنا تحليل الدلائل عما يحفل بوجه الدلالة ففي كلامه استقامة
تصريحه بتعبية فيكون قد شبه تحليل الدلائل بما يحفل بوجه
الدلالة بتحليل الرتبة من الرق بجامع روال النقص وثبوت
الكمال في كل واستقار لفظ التحرير من الثاني للدلالة على اشتق منه
يحرر بالمعنى المتقدم قوله دلائل اي الدلائل الواقعة فيه
وهي قليلة كما اشار اليه المع في آخر الكتاب او الدلائل التي يعينها
الش عليه والاعم منها وهذا هو الاول ثم ان الدلائل جميع دليل
على غير قياس وقيل جميع دلالة بمعنى الدليل وجمع فعالة على فعال
قياسي كما قاله في الخلاصة هـ
هـ وبغضائل اجمع فعاله هـ وشبهه ذاتا أو مزاله هـ
على وجه تنازع الافعال الاربعة قبله قوله سهل الخ استشكل
ذلك بصعوبة على كثير من محول العلم واجيب بان المراد سهولة
بالنسبة لغيره من الشروح لم يبد تحريره وكثرة جمعه مع اختصاره
وعدم انتشاره واجيب ايضا بان ذلك هضم لنفسه
ولا يخفى انه لا يناسب السياق كما قاله في الايات قوله للمبتدئين
جمع مبتدئ وهو الاخذ فصغار العلم وقيل من لا يقدر على تصوير
المسئلة كن لم يقدر على اقامة الدليل عليها فتوسط فان قدر على
اقامة الدليل عليها فتمت فان قدر على بعض ترجيح بعض الاقوال
على بعض فتمت فتوى فان قدر على استخراج الاحكام من قواعد
امامة فتمت مذهب فان قدر على استنباط الاحكام من الكتاب

والسنة فحده مطلقا ولفظ المتبدلين يرسم بياضين اولاهما غير
منقوطة لانها هرة لفظا لكن محل ذلك ان كان جمع مبتدأ بالهجر
اسم فاعل ابتدا بالهجر ايضا واما ان كان جمع مبتدئ بلا هجر اسم
فاعل ابتدا بالالف اللينة المتقلبة عن الهرة ويرسم بيا واحد
كسائر مجموع النصوص قوله حسن الخ قد حسنه بالنظر بين
للتغيب اذ الشيء قد يحسن في نفسه ولا يحسن للنظر بين
قيام مانع بهم يمنع ظهور حسنه لهم من الوانغ التي لا تنافي
حسنة في الواقع لا يقال كما يحتمل ان التقيد للتغيب يحصل ان
يكون للتغيب اذ الشيء قد يحسن باعتبار نظر الناظر لا في نفسه
فيعارض احتمال التغيب لاننا نقول يرجح احتمال التغيب
قربية المقام قوله للناظر بين جميع ناظر من النظر لكن المراد انظر
بالبصرة لا بالبصر وادرك بعضهم احتمال ذلك حيث قال
من نظر البصر والبصرة ثم قال ويجوز ان يراد بالنظر مطلق الادراك
والاطلاع سواء كان بالبصر او بالبصرة قال وهو احسن اهو وقد
عرفت ان المراد النظر بالبصرة فقط قوله نفع الله به هذه الجملة
خبرية لفظا انشائية معنى قوله امين اسم فعل بمعنى استجب
ليس ختم الدعابة وفيه اربع لغات المد والقصر ونشد يد المحرور
واما الله كما في الغاموس وغيره قوله تحمد لك لما كان المقام مقام
حمد كان تقديمهم كما ذكره الزمخشري في قوله تعالى اقربا باسم
ربك فلذلك لم يقل اياك تحمد بتقديم الضمير الدال على الاختصاص
كما في اياك تعبد قوله اللهم عبر بذلك دون يا الله لانه اكثر
في الاستعمال ولذلك كان هو الواقع في التنزيل وقد تفقوا كما قاله
السيد على ان المراد به يا الله والميم زائدة ليست باصل في الكلمة

ثم اختلفوا في هل الميم على ثلاثة مذاهب فذهب سيبويه والبصريون
الى انهم زادوا الميم في اخره عوضا من حرف النون ولهذا لا يجمع
بينهما لما فيه من الجمع بينه العوض والعوض وذهب الكوفيون
الى انها من جملة حذف غالب حرف وفيها للاختصاص وكثير الاحتمال
والتقدير يا الله انما بخير اي اقصد نابه ورد بعدم اطرار الله
هذا التقدير في كثير من المواضع كقوله تعالى واذا قالوا اللهم ان
كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او
اثننا بعذاب اليم وذهب بعضهم الى انها زائدة للتعظيم
والتعظيم لدلائلها على معنى الجمع كما زيدت في زرقم لسدة الزرقرة
وفي ابنه كمال البقرة قال ابن السيد وهذا احسن الاقوال وذكر
ابن ظفر في اول شرح المقامات ان الله للذات والميم للصنات
يجمع بينهما ايد انا بالسؤال بجميع اسمائه وصفاته وقوله بعضهم
واحج بقول الحسن البصري اللهم تجمع الدعاء وقول النضر بن
شميل من قال فقد دعا الله بجميع اسمائه وكانه قال يا الله الذي
له الاسماء الحسنى ولهذا قيل انما الاسم الاعظم وبذلك يظهره
حسن ابتدا الميم به افا ده الزركشي في شرحه على المتن قوله
اي نصفك الخ تفسير لقوله تحمدك اللهم لكن قيد الجمع ليس من مدلول
اللفظ وانما اخذ الله من مقام انشاء الشئ على الوجه الاكمل كما يشهد
لذلك قوله بعد ورعاية جميعها الخ قوله بجميع صفاتك اي
ايها لاوا لا لا الوصف بها تفصيلا لا بطبيعة البشر لانها لا تنهاى
قوله اذا نحو الخ علة للتفسير قبله قوله وكل من صفاته الخ
دفع بذلك ما قد يقال ما ذكرته في التفسير ليس فيه تعرض للجميل مع
التقيد به فيما نقلته عن الزمخشري قوله ورعاية جميعها الخ

دفع بذلك ما قد يقال اذا كان كل منهما جميلا فلا اعتبار بعضها
 قوله ابلغ في التعظيم أي ازيد فيه فهو من المبالغة لكن يريد عليه
 انه فعل المبالغة مزيد فلا يصح بنا السمع التفضيل منه اذ لا ينبغي
 الا من مجرد واجب بان يصح بنا منه على قوله الاخفش فانه يجوز
 بناءه من كل مزيد كما في الايات قوله المراد ما ذكر أي فعله نحمدك
 قوله اذ المراد به الخصلة لقوله المراد ما ذكر أي واذا كان المراد
 ذلك لانه المراد به التعظيم لان ايجاد الحمد تعظيم بخلاف الاخبار
 بانه سيوجد فانه لا تعظيم في ذلك وجوز بعضهم ان يكون المراد
 به الاخبار بانه سيوجد ويكون المراد به التعظيم لانه الاخبار يوقع
 حمد في المستقبل يستلزم ان المحمدا اهل لأن نحمد قوله ايجاد
 الحمد اعترضه انكوري بان ايجاد فعل الله لا فعل الخادم
 اذ الا في الفعل غير الموجود له كما يظهر في الزنا في القتل واره
 في الايات بانه انما اراد بالايحاد مقابل الاخبار وهو ما
 يعبر عنه عند الانشاء ولهذا قابله بقوله لا الاخبار بانه
 سيوجد وما ذكره للعرض بنا على فهمه انه اراد بالايحاد والله
 الخالق وهو فهم باطل لا يفهم عاقل ولا نظره لكون التعبير
 بالايحاد يوهم معنى الخلق لانه لا يحد ويخطر ببال موجد
 وليست شعري أي فرق بين الايجاد الذي عبر به بالانشاء
 الذي اطلقوا على التعبير به فان امتنع التعبير بالايحاد
 فليمتنع التعبير بالانشاء ايضا والافعال الذي حظرت تعبير
 الله بالايحاد واما احاطا فهم على التعبير بالانشاء ودعوى
 ان الايجاد انما يستند الى الله تعالى بخلاف الانشاء انما يظهر
 اذا كان الايجاد بمعنى الخلق والانشاء بمعنى اعم وذلك غير

لازم

الشيء

بسي

لازم نعم التعبير بالانشاء هذا السامع في مثل هذا المقام قوله
 لا الاخبار بانه سيوجد صدر المضارع بين الاستقبال بتبينها
 على ان قوله نحمدك انما يكون اخبارا عن حمد مستقبل لاحال لان
 الكلام في الحمد للفظ وهو لا يتبادر الى الابل باللسان ويستحيل
 الاخبار عنه حاله التلبس به لان كلاما من الخبر عنه والخبر قول
 واللسان لا يؤدي به قولان في ان واحد فتعين تأخر من الخبر
 عنه عن زمن الاخبار ولهذا اقصر الله على نفي الاخبار بوجوده
 في المستقبل ولم يعرض لنفي الاخبار بوجوده في الحال لعدم صحة
 فلا حاجة الى نفيه وكذا يقال في قوله الا في الاخبار بانهما
 سيوجدان اذ كل من الصلاة والضراعة قول يستحيل الاخبار
 عنه حال التلبس به فاندفع ما قيل ان المضارع صالح للمحال
 والاستقبال فلم اقصر الله في تقدير كونه خبرا على احد محتمليه
 وهو الاستقبال فان قيل لا حاجة في كونه اخبارا الى تحقق حمد
 اخر لانه يصح ان يكون اخبارا عن الحمد الحاصل من ذلك الحمد
 الاخبار كما اذا قيل انكم تحبوا عما يحصل من ذلك اجيب بان
 الشريف الصفوي نازع في صحة ذلك لان الخبر حكائية امر
 واقع ولا بد ان تكون الحكائية غير المحكي بالذات ولا يكتفي بالتعابير
 بالاعتبار قوله وكذا قوله ونصلي ونضرع التشبيه انما هو
 في ان المراد بذلك الايجاد لا الاخبار لانه يكون المراد به التعظيم
 كما اشارنا له بقوله المراد به الخ فهو تفسير لغا التشبيه قوله
 وان بنوه العظمة الخ اعترضه انكم لانه بان جعل الله العظمة
 مع تعبيره بما ذكر لا يحل عن تكلف لان مقام خطاب المولى
 سبحانه وتعالى بالشاء عليه مقام الذل والخضوع لا العظمة

قال والظم ان يقال ان بنون المتكلم ومن معه من ملائكة
وانس وجن وكل من يتلقى منه الحمد تواضعا لانه في ذلك اشار
الى احتقار نفسه عن الاستقلال بالقيام بحق الحمد فذلك
او فقه على لسانه والسنة الحامدين وكذا يقال في قوله نصلي
ونضرع وزينيه في الايات بان ما روي عن التكلف في الجعل
المذكور ممنوع منعا لا خفا فيه وما اخرج به على ذلك الزعم
مما يقطع به فقه لانه مقام الذلة والخضوع لا ينافي اظهار
تعظيم الله تعالى له بتأهيله للعلم لغرض الحمد بالنسبة
للفظ بان عليه الصلاة والسلام لم ينفك في زمن من ازمته
ولا حال من احواله عن التلبس بغاية الادب والخضوع بين
يدي الحق سبحانه وتعالى مع كثرة ما صدر عنه من اظهار
تعظيم الله تعالى له لانه الحمد كقولنا سيد ولد آدم ولا
فخر وبدي لوالحمد ولا فخر وانا اول شافع واول مشفع ولا
فخر وكان الحال استنبه على الكمال فظهر ان اظهار التعظيم
هو التعظيم وانما يستلزمه وكلاهما ليس بصحيح ويرد على ما
استظهر ان المتبادر من هذه الصيغ في مثل هذا المقام ليس ان
المتكلم وحده ويؤيد ذلك هنا بل يعينه ان الجمل الثلاث
للانشا كما قدمنا ولا يتصور ان يكون اللفظ الصار من
المص لا انشا منه ومن غيره لاستحالة ان يكون احد منشاء
بلفظه عن غيره او منشا بلفظه عن غيره قد يدعى ذلك
على سبيل التخييل والاهتمام فيكون المص قد اراد نفسه به
الافعال في الحقيقة لكن انى بذلك لاهتمام تشاركه مع غيره
للفرض المذكور فان قيل التشارك على وجه التخييل والاهتمام

للفرض

للفرض المذكور بانيا في اظهار التعظيم اجيب بان التشارك المذكور
خلاف الظم المتبادر من عبارة المص على ان الاستسلام المناقاة المذكورة
اهو تصرف قوله لاظهار من وما علة تلايان بنون العظمة
وقد علق هذه العلة بقوله امتثال الخ فمعرفة العلة للعللة فيكون
تدقيقا كما يعلم مما تقدم لا يقال في اظهار ذلك تركية للنفس
وقد قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم لانا نقول محل النبي عن
التركية اذا كانت لغزا وريادا ونحوها بخلاف ما اذا كانت لغزا
تعريف مقامه في العلم بقصد كاهنا ولا يخفى ان كلام الله محقق
لان تكون النوة مستقلة في العظمة لتنتقل الذهن منها الى التعظيم
فتكون من باب الكناية بنا على انها لفظ استعمال في معناه لانه
بل لا ينتقل منه الى غيره الذي هو المقصود بالذات كما هو احد
الطريقين فيها وهذا ما اشار اليه شيخ الاسلام ولانه تكون مستقلة
في التعظيم الذي هو ملزوم العظمة فتكون من باب الكناية بنا
على انها لفظ استعمال في غير ما وضع له مع جوارز رادته كما هو
الاخر فيها وهذا ما قرره بعضهم فان قيل قد تقرر في بحث
الكناية انه لا بد ان يكون المعنى المراد لازما للمعنى الحقيقي لينتقل
الذهن من الملزوم الى الملزم والمعنى المراد هنا ملزوم والمعنى
الحقيقي والذهن لا ينتقل من الملزوم الى الملزم لانه الملزم قد
يكون اعم فلا يدل على الملزوم حتى يوجد الانتقال منه اليه
اجيب بان الملزوم هنا لازم ايض لان بينه تعظيم الله للعباد
وعظمته تلازما وورد على جعل النون من باب الكناية انه قد
تقرر عند البيهقيين ان الكناية كالجواز والحقيقة من انواع
الكلمة والنون ليست كلمة لانها قد اخرجت من تعريف الكلمة

بعبارة الاستقلال المذكور في التفسير وغيره كما ذكرنا في المضارعة
والتنوين والفاصلة ونحو ذلك واجيب بان المراد بالكلمة
عند النيبين ما هو اعلم من الكلمة عند النحويين على ان الرضى
من النحويين يقول باخراج ذلك من تعريف الكلمة ولو جعل الفعل
باختيار جزئيا اعني النون هو الكناية لكان صحيحا اسما لما من
ورود ذلك قوله الذي هو الخ لفت للزومها وقوله من
تعظيم الله الخ بيان له وقوله بتأهيله للعالم متعلق بالتعظيم
وقد عرفت ان قوله اقتضا الاعلة للاظهار قوله وقال ما تقدم
اي الذي هو محمد ك اللهم قوله الاخص منها اي مع ان ارتكاب
ما هو اخص من غيره او لم اعلم انه قد تقرر في المعرفة ان الفعل
التفصيل المعروف بال لا يفرق بين قول ذلك بان من متعلق بآخر
مقدرا مدلوله اعليه بالمذكور كما قيل بمثل في قوله الشاعر
ولست بالاكبر منهم حصي واما العزة للكاثر
او بان الجنسية وقد تقرر ان مدخولها في حكم النكرة او بانها
زائدة ونظريه بانهم يلزم نعت المعرفة وهو محذور لان المراد
لفظه بالنكرة وهو الاخص لان مدخول الزائدة نكرة ويمكن ان
يجاب بجمله حيث لا يولد وهل يرد مثل ذلك على انها جنسية
لان مدخولها في حكم النكرة الظاهر انه لا يرد لان المراد من
قولهم مدخول الجنسية في حكم النكرة انه يصح اجزاؤها
بما فيها نظر الى المعنى فلا يصح اجزاؤها مجرى المعرفة نظرا الى
اللفظ قوله للتدني خطاب الله ونذاته قال الشيخ الاسلام
الخطاب بالكاف والتدني بالهمزة وتعب بان التدني خطاب
ايضا لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير وهو موجود في

التدني

في التدني لا يقال القرب الدال عليه الخطاب بيا فيه البعد الدال
عليه التدني بيا المعوض عنها الميم على ما تقدم لانا نقول جبرتها
منفكة والقرب من حيث علمه ورحمته والبعد من حيث مكانته
ورتبته والقرب مضاف لله تعالى كما في التنزيل ونحو اقرب اليه
من جبل الوريد والبعد مضاف للعبد من حيث تكملة بالكد وال
البشرية قوله الشائعة المحمدي مع ان ارتكاب الشائع اول من
قوله اذ القصد الخ لعل لما يعظم من قوله الشائعة المحمدي من انه
يؤدى بها الحمد واخطا الله من كتب انه علة للعدول لان علة
اخاصي قول الله لانه شئنا الخ ويؤخذ من هذا التعليل ان الحمد
له لا يفيد الحمد الا ان قصد به الانشاء دون ما اذا قصد به
الاخبار وهو خلاف ما اختاره كثيرون وقولهم الاخبار عن
الشيء ليس من افراد ذلك الشيء محذور ما لم يكن مندرجا في حقيقة
كما تقدم قوله مالك اخذ من جعل لام لله الملك وقوله
جميع اخذ من جعل ال في الحمد للاستغراق ويقخذ ايضا من
جعلها للجحش مع جعل لام لله للاختصاص بنا على ان المراد به
الخص وان كان المرجح ان المراد به الارتباط وقوله من الخالق
اخذ من غير الحمد من الخالق لانه لا يصف بالملوكة والذي
اوجه له ذلك جعل اللام للملك فلو جعلها للاختصاص او
للاستحقاق لاستغنى عن ذلك وحينئذ يدخل جميع الحمد مطلقا
قوله لا الاعلام بذلك اي بانه مالك لجميع الحمد من الخالق قوله
الذي اخذت للاعلام وقوله من جملة الاصل في القصد بالخبر
اي جرى من جزئيات الاصل في القصد بطلق الخبر وقوله من
الاعلام محضونه ولا شك ان ذلك امر كلي تحت جزئيات منها

الاعلام بمضمون قولنا قام زيد الى غير ذلك وأشار الله بالتعبير
بالاصل الى انه قد يقصد بالخبر غير ذلك وهو الاعلام بان الخبر
عالم بمضمون الخبر وايضا ذلك ان الخبر يقصد به تارة اعلام
المخاطب بمضمونه وذلك هو الاصل في القصد به وتارة اعلام
المخاطب بان الخبر عالم بمضمونه والا وليسمى فان في الخبر والثاني
يسمى لازمه ووجه اللزوم ان اعلام المخاطب بان الخبر عالم
بمضمون الخبر لا ينفك عن اعلامه بمضمونه وانما الذي ينفك عنه
قصده ومثال الاول قولك لمن لا يعلم قيام زيد زيد قائم
ومثال الثاني قولك لمن حفظ التوراة انت حفظت التوراة قوله
الي ما قاله متعلق بقوله عدل قوله لانه نشاء الخ قد عرفت انه
تعليل للعدول وقوله برعاية الابلغية اي لا بوضع اللفظ كما
علم مما مر وقوله كما تقدم اي في قوله ورعاية جميعها ابلغ الخ
وقوله وهذا ابو احدة منها اي نشاء بصفة واحدة منها وذلك
الواحدة هي ما لكية تعالى لجميع الخ من الخلق كما يؤخذ مما مر
وقد اعترض لكما ل هذا التعليل بما يخصه ان الحمد لله وان كان
نشاء بصفة واحدة متضمن للشا جميع الصفات لانه الحمد معناه
الشابح جميل وكل من صفاته تعالى جميل فرعاية الابلغية التي
اشار اليها الله حاصلة في الحمد لله على وجه اظهر قال ولا يدعي
ان الاقتراح بغير ما افتتح به الكتاب العزيز ابلغ من الاقتراح
بما افتتح به الا من ذهل عن منافاة ذلك للادب وزيفه في
الآيات بان منشا كلامه اشتباه المحمدي به متعلقة وتوهم ان
عموم متعلق المحمدي يقتضي عموم المحمدي وذلك خطأ
واضح وحينئذ يتضح بطلان قوله فرعاية الابلغية الخ وما قوله

ولا يدعي

ولا يدعي الخ فلا التفات اليه لانه لا محذور في الحكم بالبلغية غير
ما افتتح به الكتاب العزيز بمعنى كونه ازيد معنى مما افتتح به اذ كان
مقام افتتاحه لا يقتضي ذلك الا ازيد وكم في غير الكتاب العزيز
من اشياء ازيد معنى في مقامها من نظيرها الواقع في الكتاب
العزيز بالنسبة لذلك المقام بعينه وان كان الواقع في الكتاب العزيز
اعلى وانتم من الواقع في غيره باعتبار مقامه هو وذلك بان يكون
مقام الكتاب العزيز يقتضي القدر الواقع فيه دون زيادة عليه
ومقام غيره يقتضي زيادة على ذلك القدر وعلموا ان الكتاب
العزيز على ما عداه لا يقتضي ان يكون ما وقع فيه ازيد معنى مما
وقع فيما عداه بل ولا مساو له لان منية الكتاب العزيز على غيره
ليست مبنية على زيادة معنى ما وقع في غيره كما هو واضح غاية
الوضوح يظهر انه يجوز ان يقع في غير الكتاب العزيز ما يكون ازيد
معنى من نظيره الواقع في الكتاب العزيز اذ كان مقام الكتاب
العزيز لذلك الازيد وحسب فيجوز ان يكون ما نحن فيه كذلك بان
يكون مقام اقتراح الكتاب يقتضي مضمون الحمد لله لا ازيد عليه
وقد تبع الكمال فيما اعترض به جمع من الاشياء منهن الشهاب
عميرة فيما كتبه على شرح المنهاج للشهاب بل زاد على ما قاله الكمال
نفسه وايضا فقد سلف انهم عدلوا عن الفعلية الى الاسمية
للدلالة على الدوام والنيات وهذا لا يرب يقتضي ترجيحها
في نظر البلغاء على الفعلية الى الاسمية للدلالة على الدوام والنيات
ليس لجزء الفعلية وعدم تعلق الغرض بهما مطلقا بل لارادة اسما
الاسمية عند اقتضاها الحال معناها والافاء الفعلية يصلح وتقصده
لاغراض لا تصلح ولا تقصدها الاسمية وبالعكس بحيث لا يباحدا

مع قصد الاشارة الى الاخرى لا احتل الكلام وبطلت بلاغته
على انه ذلك لا ينافي المدعى الذي هو كون الفعلية ازيد معنى
لان الابلية في كلامهم من المبالغة بمعنى الزيادة في المعنى
واما الابلية من المبالغة فلم يصرح بدعواها الا ذلك مختلف
باختلاف المقامات فان اقتضى المقام مضمون الاسمية كانت
البلغ بهذا المعنى مثبتة ان الفعلية تبلغ من المبالغة مطلقا لغير
الذي بيننا وبينه والبلغ من البلاغة ان اقتضى المقام مضمون ما هو
يتصرف وان لم تراع الابلية الخ مقابله لقوله برعاية
الابلية وقوله هناك اي في تحديد وقوله بان يراد الشئ بعض
الصفات لغيره غير واحد كالذي اياها اصله ان انتفاء عادة
الابلية لا يخص في اشارة الشئ ببعض الصفات بل يصدق
بالاطلاق ايضا واجاب عنه في الايات باوجه الاول انه صنف
على ان بان تفسيرية وليس كذلك بل بتقييدية وكثيرا ما يقع الخلط
في فهم مثل هذه العبارة لاستنباه بان التقييدية بان التفسير
مع عدم التنبيه للفرق بينهما وانما قيد بذلك مع صحة الاطلاق
لفظ ابلية عليه بخلاف اشارة البعض فانه محل التعهد
فاحتاج لبيان واستغنى عن بيان ذلك بتقييده بذلك لئلا
وملأ الاشكال فيه الشائع انه يجوز ان تكون بان للمقتضى معنى كان
كاهو اصطلاح شيخنا الشافعية الرافعي والنووي في كتبها مع ما قطع
به استقرار كلامها وقد اكرر الشئ من متابعتها في ذلك ولم يتعرض
على هذا الوجه ايضا لجان الاطلاق لئلا ما تقدم الثالث انه يمكن
بقاء بان على ظاهرها من ان انتفاء عادة الابلية مضمون في الراد
البعض وذلك لانه ليس المراد بمجرأة الابلية خصوص ملاحظة

انه يجمع الصفات بل فالله اعلم من ذلك ومن الايات بالعبارة
الصالحة للعمل على الشئ بالجميع مع مناسبة المقام لذلك وعدم
صارف عنه خصصا وحمله على البعض دون البعض تحكم بالبيان
للمبالغة لا يجوز ان يكابه وحيد فلا تنفي الابلية الا عند قصد
الشئ بالبعض فقط لانه مراعاة الابلية اعلم من ان تكون قصدا
اوضحة واعتبار مثل ذلك كثير في كلامهم كما هو معلوم لمن له التمام
بشر فاهم بغير شئ اخر وهو ان الظان ان المراد بالبعض هنا بعض لا
يعينه دليل قوله لصدقه بها وبغيرها الكثير ويحسب ان انتفاء
مراعاة الابلية لا يخص في اشارة بعض لا يعينه بل يصدق ايضا
بارادة بعض معين اللهم الا ان يجاب بان لم يلتفت الى هذا الاحتجاج
لانه خلاف الظن لعدم تقدم ما يشريه من الصفة وعدم ما
يقضي من المعنى فذلك البعض اي من حيث ابراهمه وقوله
اعلم اي مطلقا لصدقه بها اي وحدها وقوله بغيرها الكثير
اي وحده ويؤيد ذلك او يعينه وصف الغير بالكثير اذ لو اراد
بقوله لصدقه بها وبغيرها انه يصدق بمجموعها لم يحجج لو
الغير بالكثير اذ صدقه بالجميع كاف في الابلية وان لم يذكر ذلك
الغير اذ هي مع اي وصف كان ابلغ منها وحدها وعلى هذا المعنى
قوله في الجملة في بعض الاحوال وهو اعتبار صدقه بغيرها الكثير
بخلاف صدقه بها وحدها وبغيرها القليل فاداه في الايات
فالشئ ابلغ الخ قاله في الايات فان قلت تلك الواحدة
صفة عظيمة والبعض كما يصدق بغيرها الكثير يصدق بغيرها
القليل ولا شك ان الشئ العظيم ابلغ من الشئ بما يحتمل غير
العظيم وان احتمل العظيم ايضا اذ احتماله غير العظيم مما يحتمل به

التي قلت للمقام قريبة وأصح على المصنف إلى الغير الكثير لانه
المناسب والمطلوب به أيضا أي كان الشئ بجميع الصفات
أبلغ من الشئ بها أيضا مصدر أي إذا رجع وهو مفعول مطلق
حامله محذوف والتقدير يرجع إلى الأخبار فكذلك يرجع إلى الأخبار
هذا فاعلمها وصاحبها والتقدير خبر بكذا رجعا إلى الأخبار
به وإنما يستعمل بين شيئين بينهما توافق ونقيض كل منهما هو الآخر
فلا يجوز أن يقال جازي أيضا ولا جازي أيضا ومضى عمر وأيضا ولا
اختصم زيد وعمر وأيضا فإداه شيخ الإسلام نعم لا يستعمل
على قوله أبلغ وقوله الشئ أي بتلك الواحدة وقوله من حيث
تفصيلها أي تعيينها بكونها ما كتبه الله وهذه الحقيقة تعليل
للاهمية مقدمة عليها وقوله أوقع في النفس أي أمكن فيها
لا بلغتها الشيء المعين وقوله من الشئ أي بذلك البعض ويؤخذ
من هذا الكلام أن الشئ هو من حيث تفصيلها ليس أوقع في
النفس هو الشئ من الجميع بناء على مراعاة الابلغية لكن في كلامه
في شراح المنهاج صرح أو كالصرح في أنه أوقع منه أيضا فإنه
قال في قوله المنهاج أحده أبلغ محمد بعد قوله الحمد لله ما نصه وهو
أبلغ من حمد الأول وذلك أوقع في النفس من حيث تفصيله
الله ولعل وجهه أن الأوقعية تابعة للتحسين ولا تعيين في آراء
الجميع لأنها غير مذكورة بجهتها وأوقعية تأمل كذا في الآيات ووجه
تأمل أن اعتبار الجميع أقوى من تعيين الواحدة كالإيجي
على نعم عب بالجمع دون المفرد لانه في مقام الإظهار تعظيم الله
له تحذرا من بعده الواصلة إليه والجمع في ذلك أبلغ أذ لا لانه على
تعظيم التعظيم والتحدث فوق دلالة المفرد على ذلك كما قال في

الآيات

الآيات . معناه نعام أعرضه الكور في حيث قاله ولا حاجة
إلى جعل النعمة بمعنى الانعام كما فعل بعض المفسرين وشيخ عليه
في الآيات بأنه كيف يجعل الشئ المحقق من جملة المقاصد لاجل
صرح به مثا هير المحققين فانه العلامة المتقنا إلى صرح في حواشي
المكشاف بأن الحمد عليه هو الفعل الجليل ووافقه النحرير الدواني
في حواشي الأصول قال الشريف الصفي بل الامام الزكي
وكفى به سندا وله ليلاس في التقلبات والمرد بالفضل على ما يظهر من
تحقيقات المتأخرين ما يستعمل نحو العلم والكرم مما بعد في العرف
فعلا وإن كان خلفا نفسانيا ثم قال فان قلت هذا بناء في ما في
المطو لئن ان الحمد على الانعام أمكن من الحمد على النعمة لانه يدل
على انه يجوز أن يكون الحمد عليه غير فعل قلت الحمد عليه يجب
ان يكون أمرا في الحمد إذ الأمر الاجنبي عن شخص لا يكون سببا
في حمله والا لا يمكن حمد زيد على ما يتعلق به من فعل عمر ومثلا
وهو فاسد قطعا فالحمد على النعمة لاجل الانعام والحمد على
الانعام فانه لذاته فلهذا صار الحمد على الانعام أمكن أه وقد
وافق الكوراني في هذا الاستعراض بعضهم ثم قال ويرد تفسير
النعمة بالانعام قوله لو ذن الحمد عليها بزيادة أذ لا يوصف
بالزيادة إلا المنع به لا الانعام لانه صفة له تعلق وصفته لا
تقبل الزيادة وأنت خبر بان الذي لا يقبل الزيادة إنما هو
صفة لذاتية بخلاف الفعلية كالانعام فانها تقبل الزيادة
قطعا وتعلمه أخذ ما توهمه من قول الحقيقة بعدم صفاته الاضداد
ووجه الأخذ أن قدمها يستلزم عدم زيادتها لانها تعبر ولا
تغير في القديم كقوله وان قالوا بقدمها انصوا على حدوث

مستقلاتها كالانعام بمعنى اعطى النعمة كما لا يخفى من له المام بكلام
والتكثير للتكثير والتعظيم اي للامرين معا فانه قد يكون
للتكثير وقد يكون للتعظيم وقد يكون لهما معا كما هنا وقد
يكون للتقليل وقد يكون للتخفيف وقد يكون لهما معا كما بسطر في
فن المعاني اي انعامات كثيرة عظيمة لا يقال كيف في النعم
بالانعامات مع ان الاول جمع كثره والثاني كسائر مجموع السائر
جمع قلة لاننا نقول الوصف بالتكثرة والعظم دفع ارادة القلة
وصرفه الى الكثرة كما في الايات منها الا انهم اخضعها لآيات
النعمتين بالذكر لما سبهما المقام وعلى صلة بخلافنا انما عليه
ذلك مع كمال وضوحه ثم انما بعد على انه يحتمل تعلق على نحو
فهذا الاحتمار عنه واما احتمال تعلقه بالحمد في قوله يؤذن بالحمد
الحق فلا يكاد يتوهم وان ذكر في الايات وانما الحمد على النعم الخ
انما لم يقل على الانعامات مع انها المراد كما قد مر محاضرة الكلام
المص ولا جعلها لم يقل وانما الحمد في مقابلة النعم واسرار بقوله اي
في مقابلة النعم الى ان الحمد عليه ما كان الحمد في مقابلة كما صرح به
الشريفي الصفوري حيث قال واما الحمد عليه فهو ما كان الحمد
بارائه ومقابلته فهو علة باعثة للحمد على الحمد وكالعلة اي في
حمد الله سبحانه وتعالى لا مطلقا استشكل بان المص علة الحمد
اولا بضمير الذات الا قد من ثم يقول على نعم اشارة الى انه كما يتحقق
الحمد لذاته يستحقه لافعاله فيكون قد اتي بالحمد من ونبه على
الاستحقاق اي كما اشار الى ذلك العلامة السعد في قوله التخصيص
الحمد لله على نعمه واجاب في الايات بان المراد لا مطلقا على الاطلاق
فلا ينافي في انه حمد مطلقا ثم مفيد بان النعم فالاول بتعليق الحمد بضمير

الذات

الذات والثاني بتعليقه بالنعم وما اشار اليه السعد وتبعه
المستشكل نظيره غير واحد من المحققين كالصمام في اطوله
بان محتمل كون تعليق الحمد بشي مفيد علية ذلك الشيء اذا كانت
ذلك الشيء مستغنا بخلاف غيره كالعلم والضحية فلا يدل التعليل
على علية الذات ولان سلمت فانما هي ان المصير جعله اخرى
الحكم كما في حكم المص وهو تنظير في محله وان تكلف بعضهم الجواب
عنه ورجح ليقط الاستشكال المتقدم لان الاول اي الحمد
في مقابلة نعمة ولو نبه فقط كما قال شيخ الاسلام وغيره لكانت
الواقع للمص المقابلة لفظا واجيب بانه يقع واجيب ايضا
عليه جواب الواجب لا معنى ان يوجب عليه ان الحمد على النعم كما قاله
شيخ الاسلام والثاني اي المطلق وهو ما لم يكن في مقابلة
نعمة لا لفظا ولا بنية اخذ انما تقدم بما هو شأنها هذه البيا
للقدسية مستقلة بوصف وقوله بقوله هذه البيا للتصوير و
معقوف واما ما في جواز الكمال من ابدال قوله بقوله من قوله
بما هو شأنها فهو صحيح الا ان يقدم بقوله مضاف اي محمول
قوله يؤذن الحمد عليها انما قيد بقوله عليه لان الكلام
في الحمد عليها بدليل قول المص بخبر ذلك المهم على نعم لا لتوقف صحة
وصف النعم بخلة قوله يؤذن الحمد الخ وان ذكر في الايات لان
وصف النعم بهذه الجملة صحيح بدون قوله عليها الوجود الرابطة
حينئذ وهو ضمير ازيداها بازديادها اصل الازدياد
ازديادا بدلت انتا والالتفاق الراي في الجهر فثبت ان اللفظ
اي يعلم تفسير الازدياد بالاعلام بحسب معناه الاصلي
والافعال منه هذا الدلالة بطريق لا تزام كما يفيد قوله لانه

متوقف لما اذا المتوقف على شيء مستلزم له فالجواب في المسند لا
 في الاسناد كما لا يخفى على من له المام بفن البيان ^{بزيادتها}
 لم يعمد في المعنى مع انما خصه بما ذكره محققه ولانه انبى بقوله
 ثم شاء هاهنا ما فيه من المبالغة كما في الاكتساب والكسب ولذلك
 قال الزركشي في شرحه والازداد ما بلغ من الزيادة كانت
 الاكتساب ابلغ من الكسب اهـ وانظر ما استدل به لطف الله بعباده
 حيث ابنت الثواب على الكسب باي وجه كان ولم يثبت عليها
 العقاب الا على الاكتساب كما اشار اليه الزحشري في الكشاف
 لانه اي الحمد وهما من جملة النعم فوجد هذا كاف في صرف
 قول المعنى بوزن الحمد بزيادة ما فلا حاجة فيه الى ما بعده الا ان
 اريد بالحمد على النعم الحمد على كل النعم ليرجع الحمد على كل الهام
 واقدر كج كما في الايات فيقتضيان الحمد استشكل في الايات
 بانه ان كان المراد يقتضيان وجود الحمد فممنوع اذ يمكن ان لا
 يوجد الحمد عليهما كما لو حمد الانسان مرة واحدة فقد وجد
 في هذه المرة ولم يوجد الحمد عليهما وان كان المراد يقتضيان
 طلبه في رطله لا بوزنهما الا بوجوده وطلبه لا يستلزم
 وجوده اذ امتثال الطلب غير لازم وكذا اختيار كل من
 الشقين لكن مع مراعاة ما هو اللائق بالعبد من امتثال الطلب
 والعمل بمقتضاه فتدبر وهلم جرا هل في الاصل طلب الاقبال
 لكن المراد منه هذا الاخبار بالاستقرار وان كانت الصيغة للطلب
 على حد الضمير خطا بكم والمجر مصدر مجزأ اذا صحبه فعناه
 في الاصل السحب لكن المراد به هنا الاستقرار اما باقي على مصدرية
 والمعنى واستمر ايدان الحمد بزيادة النعم استمررا واحا محمول بمعنى

اسم

اسم الفاعل ويكون حالا موكدة والمعنى واستمر ايدان الحمد بزيادة
 النعم حال كونه مستقرا كذا نقل شيخ الاسلام عن ابن هشام وانت
 خير بان لا حاجة لتكلف جعل هلم بمعنى الاخبار لانه يصح
 بقاؤها على الطلب والمعنى استمر ايدانها مخاطبة على ذلك استمر
 وحال كونك مستقرا فلا غاية للنعم الخ تفريع على قوله وهلم
 جاز واستشكل هذا النفي فانه اذا ترشح الحمد على الالهام للمحمدي السابق
 والاقدار عليه كان ذلك الالهام والاقدار غاية للنعم التي كلام
 الله فيها وهي النعم المتعلقة بالحمد على النعم واجاب بعضهم بان
 نفي الغاية باعتبار ما يليق بحال العبد من الحمد على كل نعمة فانه
 اذا حمد على كل نعمة مع ان من جملة النعم الالهام للمحمدي والاقدار
 عليه لم يكن للنعم غاية فان قيل كيف يتأق افضا الحمد الى نعم لا
 غاية لها مع انه قد يعارضه في النعمة ما يقدم عليه اجيب بان
 المراد ان الحمد في نفسه صالح لذلك فلا ينافي انه قد يعارضه ما يمنع
 من ذلك وقد علمت ان كلام الله في النعم المتعلقة بالحمد وهي تخص
 الحمد دون غيره فلا يقال نعم الله على كل احد لا غاية لها فاما
 الفرق بين الحمد وغيره حتى يوقف بالحمد عليها اي
 على تلك الغاية وحتى تفرعية على المنفي فالنفي متسلط عليه
 ايضا وان تعد وانعم الله لا تخصها استدل على ما
 قرره من انه لا غاية للنعم المستلزم لعدم احصائها لكن الآية
 زائدة على المدعي ان الذي هو نفي غاية النعم المتعلقة بالحمد لانها لا تقتضي
 نفي غاية النعم بطلانها وكان الله قصد بجكايتها افادة ذلك زيادة
 في الفائدة ولا يخفى ان لفظ النعمة في الآية مفرد مضاف لمعرفه فهو
 من صيغة العوم والحكم الواردة على العام يتعلق بكل قرينه وقد

١٤

يتعلق بالجميع ولا السكال في جعل ما في الآية من قبيل الثاني ويمكن
جعل من قبيل الاول نظر الى ان كل واحد من افراد النعمة لم من
النافع ما لا يخصه افاده في الايات وازداد وزاد الخ
قال الكوراني وقد ذكر بعض السراخ في هذا المقام كلاما لا يتعلق
له بالنقصان فاجتنبه هو وزيفه في الايات بأنه أراد بذلك
رد ما ذكره الشيخ المحقق من قوله وازداد وزاد الخ فذلك دليل
على مجازفة لان بيان ان ما في كلام المص مطاوع لكنه ابيان لمعنى
كلامه على وجهه كما هو وظيفة السراخ وما زالت الاثمة يميزون
بين المطاوع وغيره ويمحقون بذلك فكيف مع هذا يدعي انه لا
يتعلق له بالنقصان ويامر باجتنابه وان اراد بذلك رد ما ذكره
الزركشي في شرحه من قوله والازدياد ابلغ من الزيادة كما ان
الكتاب ابلغ من الكتاب واصل ازدياد ازيدا وابدل من التادالا
الخ فذلك لان بيان ان الازدياد على التعبير بالازدياد على
وبيان اصل هذه الكلمة من حق السراخ فكيف مع هذا يدعي
انه لا يتعلق له بالنقصان ويامر باجتنابه اللازم فيه لئلا
فقط وخصه بالتعديد بذلك لان الزاد لازم دائما فلا حاجة
الى تعديده به ولا يرد قوله تعالى ويزداد الذي هو ايمان الله
ايما في نحو ذلك فتقول لابل تعين محمول عن الفاعل هذا هو
المتبادر من كلام الشيخ وهو الحق كما قال العلامة الناصر وان
احتمل ان عدم تعديده ازيد بالزوم لانه يرى انه مطاوع في
حالاتي التعدي والزموم فتشال حالة الزوم وما ذكره الشيخ ومثال
حالة التعدي لاية المذكورة بناء على ان ايمانا في نحو ذلك مفعول
كما قاله المفسرون افاده في الايات ونصلي قاله شيخ

الاسلام

10
الاسلام حقه ان يقول ونسلم فيها خروجا من كراهة افراد الصلاة
عن الاسلام واجابه عن ذلك في الايات بأنه يحتمل ان المص لا يوافق
على كراهة الافراد مطلقا ولا يري كراهة خطا وان صرح بها
جمع وقد وقع للشافعي في الامم وغيرها الافراد خطا قال بعضهم
والمراد بالكلية هنا خلافا لاولى لعدم النهي بخصوص وقد
ينازعه انهم كثيرا ما يشنون كراهة الحقيقة بغية في مخصوص
لوجود ما يقوم مقامه مع المتقدمين لا يقولون بتوقف الكراهة
على النهي بخصوص كاسياق بيانه في محله اه من الصلاة
اي ما خوز منها وقوله عليه قيد اول محج للصلاة ذات الاقوال
والافعال وقوله المأمور بها قيد ثان محج للصلاة عليه
غير المأمور بها وهي صلاة الله عليه وقوله وهي الدعا
والصلاة عليه المأمور بها وهذا نص صريح بان الصلاة عليه
هنا محمولة على الدعا وقد خالف الكوراني في حمل الصلاة على الارها
الذي هو التعظيم بما امر سلا وزيفه في الايات بان فيه صرف
الكلام عن حقيقته من غير ضرورة اليد ولا دليل عليه وكأنه
توهم انه لا يصح طلب الرحمة له صلى الله عليه وسلم لانه محرم
وهذا خطاب لان مراتب الرحمة لا تخص في طلب له صلى الله عليه
وسلم ما ليس حاصله اه اي الرحمة تفسير للصلاة المأمور
بها عليه صلاة الصلاة اخذ من حديث الخائفة
استدل على تفسير الصلاة المأمور بها الدعا اعط تفسير الصلاة
المأمور بها بالرحمة لان الحديث لا يدل له ان نصلي عليك
لا حاجة لتقدير الباء وان كان حذف فامع ان وان مطرد لانه امر
يتعدى بنفسه كما يتعدى بها تقول امرتك الخير وامرته به

سواه الشيطان أي رويًا غلبه بدليل قوله الأصدره
فسلم لكن يبقى على ظاهره من غير استئذان الصريح استئذان ذلك منه
كما هو ظاهر الأصدره أي قوله أمنا الله أن نصلي عليك
والنبي أنسان الخ إذا ذكرنا في الاعتراض التفسير بالإنسا
حيث قال والنبي ذكر الخ ثم قال وقولنا ذكر أول من قولهم
إنسان للإجماع على عدم نبوة الأنبياء وزيعة في الآيات
بأننا لا نسلم الإجماع المذكور لأنه وقع الخلاف في نبوة أربع سموة
مرج وأسية وصارة وهاجر ومن حكم هذا وقوع هذا
الخلاف العزيم جماعة ووجه فقد يقال في التفسير بالإنسان أولى
لشتم من اختلف في نبوته من الأنثى على القول بها على أن
الإنسان قد يفرق بين مذكر ومؤنثه بالتأنيق في الذكر
إنسان وفي الأنثى إنسانة فيكون تغيير اللفظ بالإنسان كالحكم
دون الذكر كما وقع لبعضهم ليشتمل من اختلف في نبوته من
الأنثى على القول بها بناء على أن الإنسان يقال للذكر والأنثى
لا على أنه لا يقال إلا للذكر وأما الأنثى فيقال لها إنسانة
أوحى إليه الخ أي أوحى الله إليه بذلك بواسطة ملك أو
كتاب بشرع أي أحكامه وسميت شرعا وشرعية لأنها
تشرع وتبين لنا وتسمى ملية لأنها الملوك لها على النبي صلى
الله عليه وسلم ورثا الأفاضل وينقاد لها فالأربعة متحدة
بالذات ومختلفة بالاعتبار في الجملة والافلاخلاف في الشرع
والشرعية وإن لم يؤمر بتبليغه أي سوا أمر بتبليغه أو
لم يؤمر فإن أمر بذلك أي بتبليغه وقوله رسول أيضا
أي كأنه نبي أو أمر الخ كتب بعضهم أنه معطوف على قوله

وإن

وإن لم يؤمر الخ وهو الذي يظهر بآري الرأي ويلزم عليه
دخول حرف عطف على آخره الأحسن ما اختاره بعض المحققين
من أنه معطوف على التعريف لكن حذف صدره لدلالة ما سبق
والتعديرا وإنسان أوحى إليه بشرع يعلى به وأمر الخ معطوف
أوحى وف مع المعطوف إليه بالواو وقد بر وإن لم يكن
كتاب الخ أي سوا كان له كتاب أم لا وسوا كان له نسخ لبعض
من قبله وقوله في سوا أيضا أي كأنه نبي قولنا أي هما قولنا
فهو خير لميتنا محمد وفي النبي أوحى من الرسول عليه ما أي
عموما مطلقا ولا يخفى أن النبي على القول الثاني مساو للرسول
على القول الأول وفي ثالثهما الخ فيه ظرفية النبي في
نفسه إلا أن يقال بأنه من ظرفية العام في الخاص وهو
معنى الرسول على الأول المشهور أي وهو إنسان أوحى إليه
بشرع وأمر بتبليغه وعلى هذا القول والقول الذي قبله فمن
أوحى إليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه فليس برسول ولا نبي بل
أولي فقط وقال نبيك دون رسولك أي مع أنه وصف
الرسالة أشرف من وصف النبوة خلافا للفرق بين عبد السلام
لأن النبي الكراسية لا أي دورنا على السنة ولفظه
أي النبي لا بعيد كونه مهورا أو غير مهور كما هو ظاهر
بأنهم متعلق بمحمد وفي نعت أن قدر معرفة أحوال أن قدر نكرة
على أي ليس المحذور المحجوز الحال من المبدأ أو على رأي الجمهور
على الأصل وأخذ اللفظ في الحال في التقدير من المضاف إليه
وشرطه موجود لأنه المضاف يقتضي العمل في المضاف إليه لكونه
مصدرا من البناء بفتح الباء بدليل قوله كغيره أي الخبر ولو

أخذوه من النبأ بسكون الباء وهو الارتفاع فكان أول الان
 الساكن مصدر بخلاف المحرك فذكر الله النبي محمد الأنسب
 بالقول المشهور من الأقوال الثلاثة التي ذكرها الله أن يقول
 محمد بصيغة اسم المفعول لوجود مناط التسمية في كل شيء وإن
 لم يكن رسولا قال القرآن لكن اشتهر عن النبي صيغة بصيغة
 اسم الفاعل وأنت خير بانه لا يلزم من اشتراك شيء عن أحد
 صحته عند ذكره إماما يشتهر الشيء عن غيره أصل صحيح على أنه يكفي
 في مناط التسمية أماكن الأخبار وكل فرد من أفراد النبي يمكن
 أن يجبر عن الله ما أوحاه إليه في حق نفسه بل من شأنه الأخبار
 بنحوه وإن لم يؤمر بذلك وهو الأكثر فيكون الرتبة
 خلافا الأكثر بل حكمه بان يردى ولهذا التكرار صلى الله
 عليه وسلم على الأعرابي الذي قال يا نبي الله بالهمز وقال لولا
 تغير اسمي رواه الحاكم في مستدركه وقيل إنكاره صلى الله عليه
 وسلم على الأعرابي لأنه قصد بقوله يا نبي الله بالهمز يأمي خرج
 من مكة إلى المدينة فإنه يقال نبأت إذا خرجت من أرض إلى
 أخرى قاله ابن كثير في شرحه قيل أنه تخفف الميم من رتبة
 فيكون من النبأ أي الخبر كاصلة وقوله بقلب همزة ياء أي وأدعا
 الياف البيا وقيل أنه الأصل عرفه ليفيد أنه أصل الميم
 ولو نكره لم يجره أن كلامها أصل كذا قاله شيخ الإسلام وتعبه
 في الآيات بانه مع اختلاف مفهومها كيف يكون أحدها أصلا
 للآخر فالشكل والنسب وقد يلزم كون الميم بمعنى غير الميم
 عند صاحب هذا القول وإن لم يبينه عليه السلام من النبوة
 فيكون وأويا وأصله نبوت قلت أن أويا وأدعت الياف البيا

ياض
بالصلح

أي الرتبة هذا من جملة مقول القيل قبله فلا يتوجه على الشئ ما أورد
 على من فسر النبوة بالرتبة من أن الذي صرح به كلام القاموس وغيره
 أنها المكان المرتفع لأن الشئ حاله الكلام غيره محتار له فلا اعتراض
 عليه قاله في الآيات لأن النبي مرفوع الرتبة يؤخذ منه أن
 يكون بمعنى اسم الفاعل لأنه مرفوع الرتبة أو رفع رتبة من اتبعه
 على غيره من الخلق أي مطلقا في حق نبينا حتى من سائر
 الأنبياء ومحمد علم أي لاصفة وقوله مفعول أي لا مفعول
 وقوله من اسم مفعول المضعف أي الفعل المضعف وهو حملة
 بتقدير الميم والمراد بالتضعيف هنا معناه اللغوي وهو مطلق
 التكرير لا أن وسط الهمزة وهو أن تكون عينه من جنس لامه
 كس وطل سمي بدنيين الخ ولم يسم به قبله إلا خمسة
 عشر رجلا النبوة والله أعلم حيث يجعل رسالته بالهمام
 الباسميلة وقوله تفاؤلا علة للتسمية المسببة عن الإلهام
 فهو علة للشئ المعيد بعلة أخرى قبل تلك العلة ولا يصح أن
 يكون علة للعلة أعني الإلهام كما لا يخفى بانه يكثر الخصلة
 التقاؤل فلا يرد أن كثرها لم تظهر حين التسمية على أنها ظهرت
 بحظها أو ما رآها ويصح أن تكون علة للتعاؤل ويكون المعنى
 كثرها الخ فلا يرد ما ذكر على أنها ظهرت بحظها أو ما رآها كما
 علمت كما روي الخ وهذا سند لعلة التقاؤل للتسمية محمل
 ومحل الاستدلال منه قوله قال رجوت الخ وما أخذ الكثرة قوله
 في السما والأرض في السيرة أي حكاية سيرة صلى الله عليه
 وسلم أنه الخ يرد من ما وقد سمعته أي والحال أنه قد
 سمعته فأجملته حاله لموت أبيه قبلها علة لتسمية جد له

لم سميت الخائب فاعل قبل انك امام مجازيه
الخذف والاصل ابن ابنك فحذف المضاف واقم المضاف اليه بقا
او من مجاز الاستعاره فيكون قد شبه ابن الابن بالابن في جميع الخو
والشفقة واطلق عليه الابن على طريق الاستعاره المهرجه
وليس من اسماء الخاي مع انه قد جرت العاده بان الشخص يسمى
ابنه باسم ابائه او قومه قال مرجع الخ قد علمت انه محل
الاستدلال وقد حقق الله الخ من كلام الله وقوله رجاءه
اي مرجع كما سبق في علمه اي حال كونه رجاءه بمعنى مرجع
كما لنا كالذي سبق في علمه او حال كونه كاشفا على الوجه الذي سبق
في علمه فالكافي اما على بابها او بمعنى على وما هو صولته والتاثيرات
رجاءه بمعنى مرجع وما سبق في علمه تعالى بالا اعتبار والافها
شيئا واحدا وبقي احتمال آخر وهو ان الكافي بمعنى لام التعليل
وما قصد رتبة اي سببه في علمه للطف في ذلك لتقيد
الرغيبه في تفسير الهداية حيث فسرها بالاله لانه بلطف قال
واما قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الحميم فهو على سبيل التكميم
قاله شيخ الاسلام الرشادها متعلق بقوله هادي لامة
والرشاد الاهتد الى المطلوب لكن المراد به هادي دين الاسلام
على ما قاله الله اخذ من الاية ويجوز بقاءه على ظاهره لتحقيق
هدايته نفس الرشاد بهدائه الى طريقه الموصل اليه وهو دين
الاسلام از الهداية الى الشيء بيان ما يوصل اليه ولعل اختيار
تفسيره بدين الاسلام لانه الاظهر في معنى الهداية يعني
لدين الاسلام اي سبيل الخ من المرسى وعلى هذا فيكون المنص قد اطلق
الرشاد واراد به دين الاسلام اطلاقا للمسبب على السبب لانه دين
الاسلام

11
الاسلام طريق موصل الى الرشاد حتى كانه نفسه ليس لتصحيح
العلاقة لانه يكفي فيها مطلق السببية وانما هو لبيان وقوع الله
السبب وشدة العلاقة هنا لتكثيرة الخ على لقوله كانه نفسه
مقدمة عليه وهو ضد الخ اي لما علمت من انه الاهتد الى
المطلوب والخ الفيدل عنه فيها وجوديان فيصدد ق عليه ما نعرف
الفدين كانه نفسه اي كان دين الاسلام نفس الرشاد
وهذا اي قوله الحق هادي الامم الى رشادها بمعنى دين الاسلام به
ولما كان تفسير الرشاد بدين الاسلام على سبيل المجاز في الشا بالغا
وهذا مبني على ان الشا اصطلاح على التفسير يعني في تفسير المعنى
الحقيقي وبأي في تفسير المعنى الواضح كما استظهرت قوله في الايات
ان شئ لم يصحح الشا بالقرآن وما نفعنا المشايخ من استقر اصنع
والذي عليه صنيع السعد التفتازاني ونحو خلاف ذلك حتى انه
كثيرا ما يعبر بمعنى في تفسير المعنى الواضح وبأي في تفسير المعنى
الحقيقي كما هو ظاهر من يتبع كلامه هو وقوله ما هو من قوله تعالى
الخ اي مستقدا منه ان الاشك ان الاية بينت الوصف الذي ذكره
المص على تفسير الرشاد فيه بما فهم به الشا ولا يفكر على هذا الاحد
جوز بقاء الرشاد في كلام الحق على حقيقة دون بقاء الشا على
المستقيم في الاية على حقيقة لأن دعوى الشا اخذ صيغة على
تفسيره بدين الاسلام لا على بقاءه على حقيقة ولا يفكر عليه ايضا
ان التمجيد في الحق من باب المجاز المرسل وفي الاية من باب المجاز
بالاستعاره فاندفع ما في الايات اي دين الاسلام فيكون قد
شبه دين الاسلام وهو الاحكام الشرعية بمعنى الصراط المستقيم
وهو الطريق الذي لا اعوجاج فيه بجميع ان كلامه يصل الى المقصود

واستعمل لفظ المشبه للمشبه على طريق الاستمارة التصحيحية
هم كما قال الشافعي في الخوعند الامام ما لك انهم بنو
هاشم دون بني المطلب على الصحيح وكذا عند الحنابلة واما عند
الانصار في حنيفة فلم يسموا علي والعباس والجعفر والعتيق
والجبار بن عبد المطلب المؤمنين من بني هاشم المراد
ما ينحل المؤمنات من بنات هاشم بقوله المؤمنين وبني هاشم
تغليب فعلهم من ذلك شعور الآل للذكور والاناث نعم اولادنا
لا يدخلون لانهم لا حولهم في خمس الخمس وقضية الاحاديث جواز
الصدقة عليهم فاداه الشهاب عميرة ابني عبد مناف نعت
لهاشم والمطلب ويشاركهما في البنوة لعبد مناف عند شمس وتوفل
فالاربعة اولاد عبد مناف لانهم صلى الله عليه وسلم الخ اسدكم
النم على ما رواه من ان الله صلى الله عليه وسلم اقارب المؤمنين
من بني هاشم والمطلب بجميع ثلاثة احاديث دل اولها على
ان خمس الخمس لا قاربة المؤمنين من بني هاشم والمطلب وثانيها
على ان الصدقات لا تحل له وثالثها على ان من لا يحل له الصدقات
من قسم بينهم خمس الخمس فيخرج محققا المطلب وهو ان الله
اقارب المؤمنين من بني هاشم والمطلب وليست تنطبق لذلك قياس
من الشكل الاول نظره هكذا اقارب المؤمنين من بني هاشم
والمطلب هم الخ من خمس الخمس ومن اختص بهم خمس الخمس هم
الذين تحرم عليهم الصدقات دليل الصغرى الحديث الاول
ودليل الكبرى الحديث الثالث واما الحديث الثاني فذكر زيادة
الايضاح لاشتماله على ما ذكر الال صريحا ولا فادته لعل حصة
الصدقات عليهم وهي كونها اوساخ الناس ولا يناف ذلك تعليلها
في الحديث

في الحديث الثالث بان لهم في خمس الخمس ما يكفيهم او يفيهم لصحة
ان يكون للمشي علان وذلك تقدير القياس على وجه اخر نظره هكذا
المدعى الله عليه وسلم من تحرم عليهم الصدقات ومن تحرم عليهم
الصدقات هم اقارب المؤمنين من بني هاشم والمطلب ينتج ان
المدعى اقارب المؤمنين من بني هاشم والمطلب دليل الصغرى
الحديث الثاني نصا والثالث بانه على ان اصل الال اهل وليس
الكبرى مجموع الحديث الاول والثالث لا فادة الاول من ينتج
خمس الخمس اقارب المؤمنين من بني هاشم والمطلب واخا فادة
الثالث ان من تحرم عليه الصدقة اهل بيته المستحقون خمس
الخمس لا الاول فقط لانه لم يعلم منه حرمة الصدقات ولان الثالث
فقط لانه لم يعلم منه اهل بيته الموصوفين باستحقاق خمس الخمس
فان كان من اي من القسم من بني هاشم بيان للغير
مع سؤالهم له متعلق بقوله ثار كما من غيرهم انما في اوساخ
الناس الكلام على التشبيه البليغ اي كاساخ الناس
ولا غسالة الايدي بالنصب عطفان على شي من عطف الخاص
على العام او على متعددي لا كثيرا ولا غسالة الايدي بمعنى لا كثيرا ولا
قليل واما ضبطه بالجر عطفان على الصدقات من عطف المتعديين
بعد وان جعله شهاب عميرة هو الاولى معللا بان هذه الصدقات
مطهرة في كالفسالة ان لكم في خمس الخمس الخ استشكل بان
قضية النظر فيه عدم استحقاقهم خمس الخمس بتمامه وهو خلاف ما
صريح النعمان واجيب بانه يمكن ان يكون النظر فيه باعتبار الكل
واعدم منه اي ان لكل منكم في خمس الخمس الخ وهذا لا يناف استحقاق
جملتهم لتمام خمس الخمس وبانه يمكن ان يراد بخمس الخمس المفهوم للعام

١٩

الصادق بكل حسن من أحاسن الحسن وحي تصديق النظر فيه مع تفتق
 لقائم الصحة نظرية للمعروف العام لفرد كذا يؤخذ من الأدب
 والاولى ان يجاب بان المقصود كفايتهم مقصورة على حسن الحسن
 لا يتجاوز الاعتراف لان المعنوم من قولنا في هذا الشيء ما يليك
 ان هذا الشيء يستغل بكفايتك واف بها لا يتجاوز كفايتك
 ان غير وليس المراد ان بعضه كفايتك فتدبر او يفتنيكم
 يحتمل ان او من كلام الرازي الى ربنا الشك في اللفظ الواقع منه
 صلى الله عليه وسلم هل هو يفتنيكم او يفتنيكم ويحتمل انها من كلام
 النبي صلى الله عليه وسلم وحي في ما لا يتردد والمعنى انه لا يخرج
 عن الامر من فاما ان يفتنيكم واما ان يفتنيكم او لا يفتنيكم وهو ما يرجع
 عليه حيث قال اي بل يفتنيكم ولعل الشك اطلع على انها من كلام
 النبي صلى الله عليه وسلم وحتم على الاضرب لانه اظهر من التردد
 والصحيح هو ان اضافة ال الى الضمير اي لانه كمر جمعة شرقا
 وحسنة وما فيه من خفا ما لا يمنع الشرف على انه يزول بالمرجع
 وبهذا يرد قول من قال بعدم جواز اضافة الى الضمير مع لادانه
 لا يضاف الا الى ذي شرف والمفصوح عن ذلك انما هو الاسم الظاهر
 بخلاف الضمير اسم جمع لصاحبه انما لم يكن جمعا لانه فعلا
 ليس من جميع المخرج عند الجهر وتوكله وعلم من قوله لصاحبه
 ان له مفردا من لفظة علم خلاف غالب اسم الجمع وصرح بالاضافة
 في الفراء تبعاً للنص في بعضها في اسم جمعه ولانه المراد صاحب مخصوص
 وهو صاحب صلى الله عليه وسلم لا مطلق المصاحب كما اشار اليه
 بقوله بمعنى الصحابي كما سيأتي في كتاب السنة وهو كذا
 الثاني من اجتمع الخ اي بعد البعثة فخرج من اجتمع به

فبها

قبلها فلا تثبت له الصحة مؤثرا خرج من اجتمع به كذا
 فلا تثبت له الصحة وان اسلم بعد ذلك بمجد تنازع كل من
 الفعل والوصف فخرج من اجتمع بعينه صلى الله عليه وسلم او اجتمع
 به وهو مؤمن بعينه فلا تثبت له الصحة اصدلاها ولم يزد
 في التعريف وما تعلق ذلك كاصنع بعضهم لانه تعريف لم يتحقق
 له الصحة وهذا ليس شرط التحقيق بل له وامها فان قيل اذا كان
 التعريف لم يتحقق له الصحة وان لم يدم له كان شاملا لمن
 ارتد بعد الصحة وانما تعلق الردة فيلزم تحول الصلاة على
 الصحابي وذلك ممنوع اجيب بان المصلي عليه خصوص من
 ما تواعى الايمان لانهم الاصل للصلاة عليهم واما التعريف فهو
 للصحابي بقطع النظر عن كونه مصلي عليه وعطف الصحب
 على ذلك الخ علم من كلامه ان بينهما عموما وخصوصا من وجهه
 فيصنعان فيمن اجتمع به صلى الله عليه وسلم وهو من اقارب به
 المؤمنين من بني هاشم والمطلب كعلي كرم الله وجهه وينفذ الاول
 ففمن كان من اقارب المذكورين ولم يجتمع به صلى الله عليه وسلم
 كن وحده من اشراف هذا الزمان وينفذ الصحب فيمن اجتمع به
 صلى الله عليه وسلم وليس من اقارب المذكورين كابي بكر رضي الله عنه
 الشاعل لبعضهم اي لبعض الصحب وكذا الضمير في قوله بانهم
 مصدرية اي آلة في سبب ما بعدها بمصدر وقوله
 ظرفية اي مؤولة بنظر في ولذلك قال الشافعي بيان حاصل المعنى
 ملك قيام الخ قامت اي وجدت الطر وسفسرها
 الشافعي حيث قال اي المصحف وهو ما نص عليه الجوهري
 وغيره من ائمة اللغة والمصحف هي الكتب التي هي مجموع الورق

والنفوس ولذلك جعل الشئ عطفاً للسطور على الطروس من
 عطفاً لحوال على المحل ولذلك قال وما قبل من أن عطفاً للسطور
 على الطروس من عطفاً الجز على الجز وعطفاً فاحشاً لأن الطروس
 هي الورق والذي هو محال للسطور وليس محالاً لجز المحل أه
 وقوله غلط فاحش هو العطف الفاحش والخطا الواضح لأنه
 مبني على ما توهم من أن الطروس هي الورق فقط وهو غلط
 ووافق الشئ الكمال على معنى الطروس والصحيح لكن استظهر أن
 المعبراً عنها الورق بدونه كتابة من باب الإطلاق اسم الكل على
 الجزء وادعى أن فيما ضعف الشئ تكلفاً حيث احتج إلى بيان
 نكتة ذكر السطور بعد الطروس بقوله صرح به الجز ونزايه في
 الأيات بأن المحل على المعنى الحقيقي واجب عند انتفاق بنية الجاز
 وراجع عند ضعفها وغاية ما يتحمل هنا قربة الجاز وراجع
 عطفاً للسطور من حيث أنه لو لم يرد الجازي لما احتج إلى
 عطفاً لجزائها في المعطوف عليه لكن لا يخفى ضعف هذه القربة
 لأنه يجوز أن يكون العطف لنكتة أخرى كما في عطفاً الخاص على
 العام فكما ضعفت دلالة العطف على أنه أراد به العام ما سوى
 الخاص ضعفت هنا دلالة العطف على أنه أراد به الكل ما سوى ذلك
 الجز فقد تبين من هذا أن حمل الطروس على الصحف وجعل عطفاً
 للسطور عليها من عطفاً الجز على الكل كما فعل الشئ هو المعنى الظاهر
 السائر غير أن محتاج إلى بيان نكتة لذلك العطف للاستغناء عنه
 بما قبله فينب الشئ أن تلك النكتة هي أشرفية ذلك الجز وكونه إلا
 على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود ولا تكلف في هذه
 النكتة بوجه ولذلك أجمعوا على قبولها في عطفاً الخاص على العام

من غير

من غير توقف من أحد في ذلك فظهر أن ما ادعاه الكمال مدفع
 بلا أشكال جميع طرس بكسر الطاء ويقال فيه طرس بالصاد بدل
 السين وطلس باللام بدل الزا كما ذكره الزكريا والسطور
 بينهما وبين الطروس جناس القلب وهو اختلاف اللفظين في
 ترتيب الحروف نحو اللهم استر عورتنا وأمن روعتنا كما في شيخ
 الإسلام صرح به الجز بيان لنكتة عطفاً الجز على الكل هناك
 على ما تقدم لدلالة الجز وإن كان كذلك أشرف فلذلك
 صرح به لعيون اللفاظ متعلق بمحذوف حال أو صفة
 للطر وس والسطور والتقدير ما قامت الطروس والسطور
 حال كونها حافظة أو الحافظة لعيون اللفاظ وفيه على
 التقديرين استعارة مفرقة فيكون قد شمل المعاني التي يدل
 عليها باللفاظ بالعيون بجامع الألفاظ والكل واستعار المشبه
 به المشبه كما أشار إلى ذلك الشئ بقوله أي المعاني التي يدل عليها الجز
 ويحتمل أن يكون فيه استعارة بالكتابة فيكون قد شبه اللفاظ
 بدوي عيون في تشبيهها بضمير في النفس بجامع أن كل بعض جزائه
 أشرف من بعض وإضافة العيون إليها تخيل وعلى كل فالبيان
 والسرد شيخ الطروس والسطور مجريد وقد عثر على كونه
 على الشئ في تفسير عيون اللفاظ بالمعاني بأنه لا دلالة لعيون
 اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه واختار أن المراد بعيون
 اللفاظ نفوس الكتابة وزينه في الأيات بأن قوله لا دلالة لعيون
 اللفظ على المعنى خطأ فصح وكان الخراف طبعه أنسا ما يزعم
 معرفته من فن البيان فإن لفظ العيون يجوز أن يكون استعارة
 كما تقدم وقد تقدم أن الاستعارة مجاز علاقة المشابهة وحي

فلفظ العيون دل على المعاني دلالة كل مجاز على معناه المجازي
فكيف مع ذلك الامر الواضح يقول دلالة المعاني اللفظ على المعنى
بوجه من الوجوه ثم يقال فاي دلالة لعيون اللفظ على المعنى بوجه
نقوش الكتابة التي زعمت أنها المراد فان صور فيها الاستعار
قلنا لم نقل منعت ما قلنا مع وضوح ذلك فيه اه انني بدلت
عليها الخبايا للفاظ فيه اشارة الى وجه اضافته لعيون اللفاظ
ويستدعي بها كما يستدعي العيون الباهرة فيه اشارة الى
وجه التشبيه بين المعاني والعيون على جعل لفظ العيون استعارة
مصرحة وهي اي المعاني وقوله العلم الخ انما قصر الشئ المعاني
على هذا العلم لان الثبوت عن تلك المعاني بالعيون يقتضي انه
اراد المعاني التي يستدعي بها ولا يستدعي لا بد لك العلم والمراد به
بالعلم هنا الاحكام الشرعية العالمة كوجوب الصلاة وحرمة
الزنا وسنية الموت وكراهة كل البصل واباحة الاكل لا القواعد
ولا الادراك ولا الملوك لان كلامي هذه الثلاثة ليس مبعوثا
به النبي الكريم مقام الخاوي مقام مثل مقام الخفة في المصداق
وصفته فصلا مقام الخ وقد قيل في بيانها بالظن وس في
سوادها بالظن ولا ينافي فيه عند الضميرين الخاكت في قوله
الذي المعنى الاصل فيضلي الخ لان الكتب عبارة عن الظن وس
والسطور وقد عترض لكوا في على الشئ في تفسير الضمير بذلك
حيث قال ورجوع الضمير الى الظن وس والسطور كما فعله بعض
الشراحين لاصح له لان قيام الجوهر مثل قيام العرض القاطرة
ما لا يقول ذو عقل وزيف في الايات بان قوله ورجوع الضمير
الخافز به بلا مربية والعجب انكاره صحة هذا مع دعواه صحة رجوع

الضمير

الضمير الى اللفاظ اه فان قيل القيام المشبه به بين عارض ومعمول
والقيام المشبه ليس كذلك لان معاني اللفاظ ليست عرضا للظن
والسطور اجيب بان المشبه لا يعطى حكم المشبه به من كل وجه
وانما شبه قيام الظن وس والسطور لمعاني اللفاظ بقيام بيان
الظن وس وسوا بالسطور لان بقا الظن وس والسطور وحفظهما
عن العدم بينا البياض والسواد لكونهما عرضين قائمين بهما
لانهم لهما وكننا بقا المعاني وحفظهما عن الضياع ببقا الظن وس
والسطور فوجه التشبيه بين المعاني كون كل منهما بقا ما هو قائم له
وحفظه فان قيل ما قرر في وجه التشبيه فيقف المعروض ويح
يلزم الدور اجيب بان جهة التوقف مختلفة لان توقف العرض
من جهة المحلية فانه لا يقوم بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به
وتوقف المعروض من جهة الشرطية فانه لا يوجد مجردا عن العرض
بل لا بد من قيام العرض به اي الظن وس وقوله اي سطور
الظن وس اعترضه انك لا بانه يرجع الى التوقيت بمدة قيام الشئ
بقيام عرضه القاطرة المعقوفة في تحققة اليه ولا يخفى ما فيه
من التهاافت البعيد على بلاغة المقصود ولذلك قرر عبارة المتق
بوجه اخر محصلة ان العيون تطلق على خيار الشئ وعلى الابر
البهت فذكرت مرادها بخيار اللفاظ واعيد الضمير عليها باعتبار
المعنى الاخر على طريق الاستحداق فقولته مقام بياضها اي العيون
وقوله وسواها اي العيون ولما كانت الظن وس والسطور تحفظ
خيار اللفاظ فتبقى على الايام نزلت منزلتها لا بقاها لانهما بدونه
كما لبياض والسواد اللذين لا يقا لعيون بدونها اذ به قوامها
واجاب في الايات عن اعترضه بان اراد انه يلزم الدور وهو

ممنوع لان جهة التوقف مختلفة كما تقدم بيانه وان اراد ان
 التوقيت المذكور فغير لقيام الشيء بقيام ما يلزم وهو لا فائدة
 فيه فهو ممنوع ايضا لانه في ذلك فائدة وهي بيان رواق الصلاة وللم
 الطروس والسطور لانه قد قيامها بقيام البياض والسواد
 ومما ثبت قيامها ثبت قيام الطروس والسطور والمراد بالبيان
 هاتون الطروس ولو غير بياض وغيره بالبياض لانه
 الغالب فيه وبالسواد لون السطور ولو غير سواد وغيره
 بالسواد لانه الغالب فيها هو السطور واستظهر الشهاب غيره انه غير
 الا حصل ان يقول اي السطور واستظهر الشهاب غيره انه غير
 بذلك لتحقيق ما استلزم من ان عطف السطور على الطروس من
 عطفه الجز على الكل المقصود في بيان المقصود مع قطع
 النظر عن التسليم الحاصل بالاستقامة مدة قيام الخ
 قال الشهاب غيره ما يحصله ان معنى صلاتنا طلب صلاة الله
 والذي يصح في الحقيقة مظهر وقاف في هذه المدة انما هو صلاة الله
 والتذكير به في الحقيقة لكن هو جعل صلاتنا مظهر وقاف فيها
 باعتبار رتبتها لذلك وعلى سبيل الادعاء والمبالغة كما في الحديث
 حمد ائمتنا هو المذكور اي الميمون به النبي الكريم
 قيام بياضها وسوادها اي مثل قيامه في ذلك قياما
 اللان من لها فيه اشارة الى وجه اختيار البياض وسوادها
 غيرهما وقال بعضهم فيه اشارة الى وجه الشبه لكون لم يقم وقد
 علمت تمامه وقيامها بقيام اهل العالم اي وجود كتب العالم
 لوجود اهلهم كما علم دفع بذلك ما قد يقال ان العالم قد
 يكون بالهامة وحاصل الدفع ان التعليل المذكور باعتبار ما

عهد

عهد فلا ينبغي انه قد يكون بالهامة وقيامهم الساعة
 اي وجوب اهل العلم مستقر الى الساعة ويصح فيكون المقصود يكون
 ابد الصلاة بقيام الساعة لكن ليس المقصود به التأكيد بحيث
 تنقطع الصلاة عند قيام الساعة بل المقصود التأكيد بانها
 وابدانها كناية عن الطول والاستمرار وقد خص الله التأكيد
 بالصلاة حيث قال المعلق نصلي الخ وكتب الشهاب غيره انه لو
 جعله لاجل الجهر ايضا لكان أولى اه قال في الايات وقد يجاب
 بانه انما خص التأكيد بالصلاة لانه كان تأكيدهما من حيث
 المطلوب بها وهو صلاة الله سبحانه ولا كذلك الجهر وقال بعض
 المحققين يمكن تأكيد الجهر ايضا من حيث التقطيع للامر له او من
 حيث الشهاب الحاصل به وان لم يكن مدلا للجهر كدلالة صلاتنا
 على صلاة الله وقال بعضهم ولعل الوجه في جعل التأكيد
 راجعا للصلاة دون الجهر لخصه تأكيد الجهر بقوله يؤذن الجهر
 بانزادها على ما اوضحه الشهاب هناك واجابا قيل من انه ترك
 تأكيد الجهر لان الله هو الغني عن جميع خلقه فلا يتفجع بحمد
 حامد ولا عبادة عابد بخلاف الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم
 فانه يتفجع بها وان كان اللان ان لا يلاحظ المصلي ذلك ففيه
 نظر لانه لو تعلق غنيا عن جميع خلقه غير متفجع بحمدهم لا ينبغي
 فائدة تأكيد الجهر بذكر من حيث كثرة انتفاع الحامد وبذلك
 يعلم ان المراد من قول بعضهم لا فائدة لتأكيد الجهر لانه لا فائدة له
 بالنسبة للجهر فلا ينبغي ان له فائدة بالنسبة للحامد بطرق
 اي بانواع من الاسانيد ظاهر بين اي غالبا وقوله على
 الحق اي به فعلى معنى الباطن ويحتمل انها على بابها ويكون ظنهم

٣٣

على الحق كناية عن محكمهم منه ووفقا اتباعهم له حتى يأتي
أمر الله استشكل بأنه يقتضي أن لا يكون هذه الطائفة ظاهرين
على الحق يوم القيامة وأجيب بأنه المراد بالغاية تأكيدها لتأنيده
كما صرح بها في بعض الطرق أي وخبرنا قسمة بالوارد وهم أي
الطائفة المذكورة أي لا بد الحديث الخ قصد تعليل تفسير
التحاري لتلك الطائفة بأهل العالم من يرد الله به خبرا
يفقهه في الدين استشكل بأنه يقتضي أن من لم يفقهه في الدين
لم يرد الله به خبرا أصلا ولو كان مؤمنا وليس كذلك وأجيب
بأن المراد من لم يرد الله به خبرا كما لا فيكون التوهم للتعظيم وح
يخرج من لم يرد الله به خبرا أصلا وهو الكافر من أورد به خبرا
غير كامل وهو المؤمن الذي لم يفقهه في الدين وتمام الحديث كما في
التحاري وإنما أنا قاسم وأنت المعطى الخ والمعنى وإنما أنا قاسم
بينكم بتبليغ الأحكام من غير تخصيص والله يعطى كل واحد من
انعم ما أراد فالمعاون منه نعماء وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
وعلى هذا فليس المراد وإنما أنا قاسم في المال ويؤيد ذلك قوله
في الدين وقال بعضهم المراد وإنما أنا قاسم في المال لأن إيراد الحديث
كان عند قسمة مال فخص النبي صلى الله عليه وسلم وبعض الصحابة
بزيادة فقال من خفيت عليه الحكمة من الصحابة ما سبب ذلك
فقال صلى الله عليه وسلم من يرد الله به خبرا يفقهه في الدين أي
حتى يعلم أن الأمر كله لله فهو المعطى المانع وإنما أنا قاسم أي بأمرك
بلسان معطى حتى تنسب إلى الزيادة فهذا رد على من اعتقد أن
المعطى وأبد الصلابة الخ غرضه بيان وجه اختصاص المصنف
التأنيدي بتمام كتب العالم المذكور أي دون قيام كتب غير ذلك العالم

وسائر

وسائر الأمور التي يقع لفظها التأنيدي بها في كلامهم وحقا صله كون
كتابة هذا من جملة كتب الفقه الذي تعرفهم به ذلك العالم وإيضاح ذلك
أن العالم المذكور وهو المبعوث به النبي الكريم يفهم بغير الأصول
ولذلك الفقه كتب وكتاب المصنف هذا من جملة تلك الكتب ورحمنا
أن يؤيد الصلاة التي اشتملت عليها خطبة كتابه هذا بتمام تلك
الكتب عما هي منه ما وافقة على كلامه والضمير المنفصل للصلاة
والمفصل لها من كتب ما يفهم الخ خبرنا ما وافقة على خبرنا وهم
فمن الأصول ذلك العالم أي الذي بعث به النبي الكريم عليه
أفضل الصلاة والسلام ونص في ضمنه معنى القصد من
والتوجه ففداه بالي ومعنى التضرع في الأصل لله التضرع والذلة
وقد ذكر استعماله في القرآن العزيز مراراً بالذلة والتضرع وذلة
وعلى هذا جرى المعنى هكذا كتب الخ الخ قال وعلمنا الله هذا الخ
عن شيوخنا فان قوله أي تخضع ونزل تفسيره ليعرف معنى عرفاه
وأما قدم الأول لأنه المناسب للإتيان في السببية ولم يرد
استعظام في التفسير الثاني ويعلم من ذلك أن الإتيان في بني باعتبار
معنى الخضوع والذلة لا باعتبار السؤال بسكون الضاد
فيه رد على من ضبطه بفتح يشدد الضاد والرافع في الرد
بشبهة ذلك الضبط إلى المصنف حيث قال بضبط المصنف أي
تخضع ونزل قد عرفت أنه هذا بيان لمعناه لفظه وأن قوله أي
نسألك غاية السؤال الخ بيان لمعناه عرفاً في منع الموانع
أي من منعك الموانع ففي كلامه إضافة المصدر للمفعول بعد حذف
الفاعل أي نسأل الخ الخ قال الشهاب عجرة لدان تقرير
عبارة المتن على غير ما قرره الشهاب وهو أن يدر مضافاً قبل منع

الموانع ويراد من الضمعة معناها اللغوية وفتح فالمعنى تخضع ونزل
 اليك يا الله في طلب منع الموانع غاية السؤال معقول مطلق
 مبني للنوع لا معقول به كما قد يتوهم از السؤال غاية السؤال بل
 منع الموانع من الخضوع والذلة في حال كونه ذلك مصححاً
 بالخضوع والذلة في معنى بالمصاحبة وجعلها الكمال ببيان
 واستكلاف الايات بان جعلها ببيان لا يوافق ما قدمه من ان
 قوله اي تسالك غاية السؤال الحريان للمعنى العرفي لان قضية
 كونهم ذلك ان يكون المراد بغاية السؤال المدامع الخضوع والذلة
 لا مجرد الخضوع والذلة ولهذا قال الشيخ الاسلام بعد ان كتب على
 قوله اي تسالك غاية السؤال انما تفسيره لضمير بالمعنى العرفي
 لكنه قد يجعل قوله من الخضوع والذلة بيان لغاية السؤال
 ان جعلت من ببيان فان جعلت بمعنى بالمصاحبة فلا اشكال
 ثم قال في الايات ويمكن جعلها بعبضية وقد يجعل ابتداء
 لأن السؤال المبني من الخضوع والذلة بصاحبها فيكون سؤال
 اهو وبالمجته فالظاهر جعلها بمعنى بالمصاحبة لكن يكون قوله
 من الخضوع والذلة في يكون لغاية السؤال الا ان يراد بغاية
 السؤال ما كان بالحاج فان ذلك يكون تأسيساً لا تأكيداً
 اي الاشياء التي تمنع الخ اي في الحال او الاستقبال اصطلاحية
 المتعارفين لها في التفسيرية اشار الى ان قول المص الموانع اعلم من
 كونها مواقع في الحال او الاستقبال اي تعوق اشارت الى
 ان الموانع في كلام المص مضمة بمعنى العوائق ولذا عديت بمن
 والا فالمنع يعقد بنفسه ولعل الحامل على التضييق افادة الضمعة
 في منع ما يعوق كمنع ما يمنع والاول دون الثاني ثم ان المتبادر من

صنيع

صنيع الله انه تضييق بخوي لا باني والثاني مقبس وكذا الاول
 عند الاكثر من علماء الفقه ابو حيان في ارسافه هذا الكتاب
 اشار بهذا الى ان جمع الجوامع علم لا اسم جنس وهل هو علم شخص
 او علم جنس على الخلاف المشهور في اسما الكتب ورجح كثير من العلماء
 اعتبار تعدد الشيء بتعدد محلّه فالغاية من هذا المؤلف وغيره
 واحد كما كان زيدا في السوق هو بعينه في البيت وقد يفرق باختلاف
 الزمان كما في المقيس وتعدد في المقيس عليه ورجح جماعة الثاني
 لا اعتبار بتعدد الشيء بتعدد محلّه وعليه فالمص هو الحقيقة
 الكلية الشاملة لما في ذهن المؤلف ولما في ذهن غيره من افعال
 ما في ذهنه جمع الجوامع قال الكوراني الجوامع جمع جامع على
 غير القياس او جمع جامعة على القياس اهو الاول هو المناسب
 الفهم لان المتبادر من موصوف الجوامع تحت الكتب جمع كتاب او
 المصنفات جمع مصنف كما سيأتي اليه الله بقوله وأشار بشبهة بذلك
 الى جمع كل مصنف جامع واما الثاني فيحتاج الى مخالفة المتبادر من
 الموصوف بجمله نحو الرسائل والمقدّمات ليكون المعنى مؤنثاً من
 غير ضرورة الى ذلك وما زعمه الكوراني في الاول من انه على خلاف
 القياس خطأ نشأ من عدم معرفة شرط المسئلة لأنه سمع ان
 جمع فاعل على فواعل على خلاف القياس ولم يعرف ان شرطه ان
 يكون وصفاً لعاقل فان كان وصفاً لغير عاقل كما هنا نقاس
 جمعه على فواعل افادته في الايات تحريراً اي لا تالياً لانه
 كان اذ ذاك ثم تالياً وهو تمييز محمول عن المضاف اليه والاصل عن
 الكمال تحرير جمع الجوامع ولما كان المتبادر عن كمال جمع الجوامع تالياً
 لا تحريراً احتاج الى قوله بقرينة السياق وهي ما يدل على المقصود

من سابق الكلام اولادته كما هنا فان صفاته الذاتية تدل على انه
قد تم تاليفا فيكون المراد عن اكمال جميع الجوامع تحديرا ولا يخفى ان
احتماله انه وصف بتلك الصفات ما تخيله في ذهنه خلاف المتبادر
وما تقدم هو السابق بالمشاكلة التخيئية واما السابق بالمباينة
فهو ما يتبادر من العبارة وان لم يكن مرادا كما قاله بعضهم
الذي اكاله الخوض في ذلك ببيان وجه التعبير بالموانع من ان
الخبر المسؤول عنها عند شيء واحد وهذا كمال جمع الجوامع تحديرا
وقد اشهر ان كل خير مانع وحاصل ذلك الوجه ان اكاله وان كان
شيئا واحدا لكنه يتضمن خيرا كثيرا وعلى كل خير مانع ورجح فيكون
على اكاله موانع سال الله عنها قال في الايات وفيه محقق قد يكون
الخبر الواحد لاسيما العظم كاكاله التاليف موانع ولو سلم ان مانع
الخبر الواحد ليس الا واحدا فقد يكون ذلك الواحد محققا امورا
كثيرا على المبدأ فيحتاج الى منع سائر المنع المحبها هو دفع بعض
المحققين هذا البحث بان الشك لم يترك ذلك حاجة صحة كلامهم
الذي بل ليكون اوفق بما اشهر من قولهم على كل خير مانع وقوله
كثرة الانتفاع به علة متوسطة بين طرفي المعلن وقوله فيما امله
قصده دفع ما قد يقال من اين جاء كثرة الانتفاع به قبل حصولها
ويجوز فيه بان الذي امله هو كثرة الانتفاع به فانظر في قوله
فيما امله من طرفية الشيء في نفسه واجيب بان الذي امله امور كثيرة
كقولهم له ودعا لهم لولاه وكثرة انتفاعهم به ورجح النظر في ذلك
من طرفية الخاص في العام وقوله خيرا كثيرا خبر عن كماله واجيب
بالجمع عن المفرد لان التبادر مصدر وهو يطلق على الكثير والتليل فيصح
الاخبار عنه بكل من المفرد والجمع وقوله على كل خير مانع من انفة التوجيه

كا

كما علم مما تقدم واما بتسميته بذلك الى جميعه اي بالنظر
الى حالة التركيب قبل العينية وقوله في كل مصنف جامع فيه الشارع
الى ان ال في الجوامع استقرافية وان احاد الجمع او اذ لا مجموع قال في
الايات وقد يمنع صدق هذا كالبالغ من الاحاطة بالاصليين
انها بالنسبة الى اصول الدين اه وذلك ان نقول المقصود من امثال
ذلك المبالغة وهي ليست بكذب غاية الامر انها نوع من المجاز
فيما هو فيه اي في فن جمع الجوامع فيه فواقعة على فن والضمير به
المفصل لجمع الجوامع والمتصل لما واحترس بذلك عن كل مصنف
فيما ليس هو فيه فضلا لفظ فضلا لستعمل الافادة ان ما بعد
اولى بالحكم مما قبله وعلى هذا فالمعنى هنا ان جمعه لكل محقق
اولى من جمعه كل مصنف جامع قال شيخ الاسلام وفي استعماله في
الاثبات كما انه نظر لانه لا يستعمل الا في الشيء كما قال ابن هشام
وذلك كقولهم فلان لا يمكن درهما فضلا من دينار اي لا يمكن درهما
فلا يمكن دينار اه واجاب في الايات بانه يمكن تقدير الشيء هنا او
تاويل الاثبات به وقصر عن السيد بانه يقع بعد نفي صريح او ضمنى
والتميز على الاول الى جميعه كل مصنف جامع فلم يحل عمار كل مصنف
جامع فضلا لانه وعلى الثاني الى عدم خلو عما جمعه كل مصنف جامع
فضلا لانه وهذا كله سلم لهم الشك انما لا يستعمل في الاثبات واما اذا
منع ذلك فالامر ظاهر وقصر بعضهم انما يستعمل في الاثبات كما صرح
بتميز في النفي يعني الخ لما كان قد يتوهم بحسب بادى الرأى
انه جمع جميع ما في تلك الصفات التي يقع دورها في التفسيرية
كما هو عادة المحققين فانهم بالتوجه بالحقانية اذا كان مفسر سببه
اللفظ خلاف المتبادر منه وقد تقدم عن الايات ان ذلك ليس بلزوما

بالاول

من المسائل الخبيثة بلقاصه الالهي بامنها اي من
الدلائل واسما اصحاب الاقوال الا في الجملة ما ذكره من
الاوصاف اربعة من فن الاصول اي من فن مسمى بالاصول
على حاشية كرم الله تعالى قولهم فن كذا مضاف الى المسمى الى الاسم
وقال الله تعالى في الله من اضافة العام الى الخاص وما قيل من انه
من اضافة المسمى الى الاسم ليس بشئ اهو وزني في الايات بان اضافة
المسمى الى الاسم امر ثابت واما منصوص في كلامه الا مضافا
الاسم الى اللقب كسيد كرمه والحل عليه ههنا ما لا يصدر عنه
مفعول ولا مفعول مع افادة التسمية فان هذا الفن مسمى بالاصول
قال الشيخ عجي والباطل لا التفات اليه ولا تقبل عليه ونظير
سقوط هذا الاعتراض لم يقدر على الاحتجاج عليه بشبهة فضلا
عن حجة الله باخر دفع الى الاول ان يراد بالفن على هذا
النسخة الجنس الصادق باللفظ فيوافق نسخة التسمية وهو
الوقوف بقوله بالاصولين ويرجى ان يدل عليه قول الشيخ وهو اوضح
وعلى هذا فيوجه الافراد ههنا في التسمية في قوله بالاصولين
بالافراد اشارة الى ان الفنين كالواحد لا يشتركا في انهما اصل
الحكام الشرعية او الى ان المقصود من الكتاب بالذات اصول
الفقه والتسمية نصريح باشتغال كتابه على الفنين لا لا يتوهم
خلافا لذلك من الافراد وهي اوضح اي لانها نص في المسار
اي فن اصول الفقه الخ تفسير لنسخة التسمية واعلم ان
اصول الفقه وان كان اصلا بالنسبة للفقه فربما بالنسبة
لاصول الدين كما قال الشيخ الاسلام لتوقف معرفة كون الادلة
حجة على معرفة الصانع وصفاته المحتتم الخ دفع بذلك

ما قد

ما قد يقال هذا الكتاب في ثلاثة فنون لا فنيين فقط فالنائب
التيير بالفتون لا بالفتيان وما حصل الدفع ان الفن الثالث
وهو فن التصوف جعل كالحج من فن اصول الدين لما سببه له
اذ فن اصول الدين يتعلق بالمعاني المتعاطاة بالفتن وفن
التصوف يتعلق باصلاح النفس وتهذيبها من
التصوف بيان لما والفن النوع يقال افا فنيين الكلام
انواعه وفي كذا من اضافة المسمى الى الاسم اي ان يريد
بالمضاف المعنى وبالمضاف اليه اللفظ والذكان من اضافة
العام الى الخاص وعلى كل فيلزم في قوله فن كذا اضافة النفس كما
قد يتوهم ومن وما بعد ههنا ان لقوله بالفتن اعد الحنفية
تساهل اذ كل من البيان والدين انما هو الحجج ورفق وجعل من
البيان هو الظن الموافق لا متداحج الكتاب بان اخطا بالانسان
احاطة المجد المشتمل بحملها للتبيين فانه وان كان صحيحا في
نفسه لكنه ليس مناسبا لمقامه بالفتن اعد القواطع فوهم
بعضهم ان بينهما جاسا مقصرا لان اتفاقهما في عدد الحروف والاشياء
واختلافهما في حرف مع تقارب المخرج ورد بان لا يشترط في الجاس
المضارع الاتفاق في الترتيب ايضا قاله شيخ الاسلام
قد روى عليه رعاية للسجع بحث فيه بان تاخير البيان عن المبين
مشتمل على نكتة الاحمال ثم التبيين وهي نكتة معنوية ولها رعاية
السجع وهي نكتة لفظية والاولى مقدمة على الثانية واجيب
بان محل تقسيم الاول ما لم يرتب على ترك الثانية الاخلال بحسن نظم
الكلام والاقدم الثانية ولا سلك انه لو اخل بالبيان هنا عن
المبين لزم الاخلال بذلك والقاعدة قضية كلية الخو

غرضه شرح قول المصنف القواعد وقوله فيما يأتي والقاطعة بمعنى
المقطوع بها الخ غرضه بها بيان قول المصنف لفظه فقد شرح
كلامه الموصوف والصفة يتعرف منها الحكم الخ وطريق
التعرف أن تجعل جزئيا من جزئيات موضوع القاعدة موضوعا
وموضوعها محمول ثم تركيب قيا سامن هذه المقدمة صغرى
مع تلك القاعدة كبرى ينتج المطلوب فإذا اردت أن تعرف من
قولهم الامر للوجوب حقيقة أحكام جزئياتها قلت أقصروا
الصلاة أمر والامر للوجوب حقيقة ينتج أقصروا الصلاة للوجوب
حقيقة أو قلت اتوا الزكاة أمر والامر للوجوب حقيقة ينتج اتوا
الزكاة للوجوب حقيقة وهكذا أو اعلم أن ما ينتج هذا القياس
يسمى فرع القاعدة جزئياتها هي جزئيات موضوعها
نحو الخ مثل بمثلين أحدهما للقاعدة من أصول الفقه
والآخر للقاعدة من أصول الدين على ما يأتي وقدم هذا اعني
عند التمثيل للقواعد ما يتعلق بأصول الفقه على ما يتعلق بأصول
الدين لتقدم أصول الفقه في الكتاب ولأن المقصود بالذات
منه وقدم فيما يأتي أي عند التمثيل للفظه ما يتعلق بأصول
الدين على ما يتعلق بأصول الفقه لأن القطعية أكثر في مسائل
الاعتقاد بل كلها قطعية كما يشير إليه قول الله الذي فإن
من أصول الفقه ما لم ليس بقطعي ولم يذكر مثل ذلك في أصول
الدين أفاده في الآيات ولم يسلم بعض المحققين أن كل مسائل
الاعتقاد قطعية ولم يعلا بيان من السمعيات ما ليس قطعي
قال الأثر يراد بمسائل الاعتقاد خصوص المناجاة الهيئية
والشعوية فتدبر الامر للوجوب حقيقة لهذا المراد بالامر

ما صدقته كقيمة الصلاة واتوا الزكاة لادته فالامر له
اطلاقا واحدا مراد والاخر غير مراد ولابد في كون قولهم الامر
الامر للوجوب حقيقة قاعدة من جملة في الامر على الاستغراق
لأنه لا يكتفي في كلية القضية مجرد كلية موضوعها كما قد يتوهم وال
لدخلت الجزئية والطبيعية الكلية موضوعها بل يشترط مع كلية
موضوعها كونه الحكم على الافراد كلها كما قاله في الآيات
والعلم ثابت لله تعالى نظر الكمال في التمثيل بذلك للقاعدة لأنه
ليس قضية كلية ذكر من العلم وبما ترصفت الذات أمر واحد
لا تكثر فيه واللائق مثلا لا تخوكل نقص محال على أنه تعالى هو واجب
عنه في الآيات بأن التمثيل لذلك ليس باعتبار ظاهره بل باعتبار
ما يؤول اليه من القضية الكلية إذ قولنا العلم ثابت لله يستلزم
معلومية كل شيء له فهو خد من ذلك قضية كلية وهي كل شيء
معلوم له تعالى فان قيل هلا مثل الشئ بنفس القاعدة ولم يحجب
لهذا التكليف أجيب بأنه ينبغي بذلك على أن المراد بالقواعد ما
هو أهم مما ذكرته بنفسها أو بما ينشأ من العلم بالبدليل بغير المصنف
فمن أصول الدين بقوله على شاعل لكل معلوم وبدليل أن غير
قد يقع له التعبير بما يدل على القاعدة لا بنفس القاعدة كما لا يخفى
على من تتبع عباراتهم والقاطعة بمعنى المقطوع بها أي
لأن القطع ليس صا دراستها وانما صدر من الشخص القطع بها
فان قيل في عبارة الشئ تنافي والقاطعة بمعنى المقطوع يقتضي
أن التعميم في الكلية فيكون من باب الجواز اللغوي وقوله من شأنه
الخ يقتضي أن يكون التعميم في الاسناد فيكون من باب الجواز العقلي
أجيب بأنه لم ير بقوله والقاطعة بمعنى المقطوع بها أن اسم

لأن قوله

كما لا يستحق الاستصحاب وفاق أي موافقة من السالكين
 للمعاملين وفيما ذكره من أن الأصول قواعد قواطع تغليب
 أي تغليب ما هو قاطع على ما ليس بقاطع وذلك في أصول الدين
 وتغليب ما هو قاطع على ما ليس بقاطع وذلك في أصول الفقه
 فالقول بأن جعله الله موضع كماله دليل لذلك قوله فإن
 من أصول الفقه الخ وفيه مع ما قبله لف وسر من غير
 الاحتياج إلى التغليب إنما هو على جعل من في قول المصنف من
 الأصول للبيان كما استلزمه وتقدم أنه الظاهر المنجى فان
 جعلت للتعيين فلا حاجة إلى التغليب إذ لا تقتضي عبارة
 المصنف أن يكون جميع ما فيه قواعد قواطع فان من أصول
 الفقه ما ليس بقطعي هو الذي استظهره المصنف في شرح المحصر
 من خلاف ذكره فيه ونفسه على ما جمعها قطعية وبعضها
 قطعي وبعضها ظني والأول هو رأي القاضي وأما المتقدمين
 والثاني هو الظاهر عندنا كجته الاستصحاب أي استصحاب
 الأصل بمعنى التمسك به وقد خالف في حجة الإمام مالك رضي
 الله عنه ولو كانت حجة قطعية لما خالف فيها ومفهوم
 المخالفة أي بإقسامه المصنف الذي هو مفهوم الصفة والشرط والغاية
 والعلية والاستنباط والظرف والمجاورة والحجج والعدد والمحصن
 واللقب وقد خالف في حجة الإمام مالك رضي الله عنه ولو
 كانت حجة قطعية لما خالف فيها كصحة أن الله تعالى
 موجود الاضافة للبيان والمفيدة بمعنى المعقولة وقوله أنه
 ليس بكذا أي ليس بحجج والاعراض ونحوها البالغ من
 الاحاطة الاقرب جعل من بمعنى في على حد قوله تعالى أروني ماذا

خلقوا

خلقوا من الأرض أي فيها ويجعل جعل من بتعويضه لأن
 الاحاطة بالأصليين يقال بالتشكيك على مراتب مختلفة والمعنى
 ج البالغ من تلك المراتب يبلغ ذوي الجبر والشهيرة منها وما بلغها
 هو المرتبة القصوى وطرق بعضهم احتمال بيانها أو التذليل أو
 غاية على حد قولك قربت منه أي إليه وفي كل منها خفا على أن لغا
 يقتضي خروج المعنى به وخرج لغو المعنى المقصود فأما في الآيات
 لم يقل الأصوليين الخ جواب عما يقال لم لم يقل الأصوليين
 مع أنه تشبيه أصول الذي هو اسم لكل من الفنين الذي
 هو الأصل أي لباس في التعبير لأن لفظة أصول الذي هو اسم لكل
 من الفنين كما علمت أياها للتخصيص أي في التعبير بالأصليين
 من غير لباس دفع به ما قد يقال يلزم على التعبير بالأصليين
 وإن كان فيه تعين لباس لعدم ذكر الأصليين بهذا المعنى وإن ووجه
 الدفع دلالة السياق على أن المفهوم والمفهوم ما عتونه عند سابقا
 بقوله فن الأصول فهو قرينة على المراد واللباس مع القرينة أيضا
 تتبع مجموع الكتاب يقتضي بذلك ولم يبينوا بهذا التقرير وإن كانوا
 ما فيه تكلف وتعسف حيث كتبوا على قوله من غير لباس أي في التعبير
 بالأصليين بخلاف التعبير بالأصليين فإنه ملبس مجمع الأصوليين
 وفيه مجتهد لأن الأصوليين بيا واحدة وجمع الأصوليين بياين فإين
 الالباس اللهم إلا أن يقال قد يذهب عن كون بيا واحدة فيقع
 الالباس وفيه نظر لأنه يمكن مثل ذلك في الأصليين لأنه يمكن أن
 يلبس جمع أصلي نظر لأنه قد يذهب عن كون بيا واحدة فيقع
 الالباس أه مبلغ ذوي الجدي أي مبلغا مثل مبلغ ذوي الجدي
 مخذوف المصدر وصفته فصار مبلغ ذوي الجدي بكسر الجيم

وقد تفتح ومنه قوله ولا يفتح ذا الجهد منك الجهد لكن الفتح هنا قليل
 بخلاف جحد السب فان الفتح فيه أشهر من الكس اي الخ نصير
 للكلمات الثلاث على الترتيب والستار عطف لازم على
 ملزوم او مسبب على سبب والمراد لزوم والسببية عرفا وغالبا
 الوارد الخ فسر الشئ الوارد بالجاء واعني منها لاحالا
 سيدرك وزعم الكمال ان فيه تكلفا وجوز ان يكون منها منصوبا
 بالوارد على المفعولية والمعنى عليه ان هذا الكتاب ورد منها لا يروى
 وتغير في روى منه واسار اي شيع ورجح يكون في كلامهم استعارا
 فيكون قد شبه الكتب التي استعملت فيها كتابا بمنهله يروي ويغير من
 ورده واستعار لفظ به المشبه على طريق الاستعارة المصروفة وشبه
 كتابه لكثرة ما فيه من ورد ذلك المنهل تشبيها بضمير في النفس على
 طريق الاستعارة المكنية واشتد الدور وتخيلا ورجح الاستعارة
 بقوله يروي ويغير وزيفه في الايات بان تفسير الشئ الوارد بالجاء
 لا يتكلف فيه بوجه من الوجوه غاية ما يلزم انه استعمل الوارد في
 معنى مجازي علاقته الملزوم اذ يلزم من المورد حصول الوارد
 والقرينة استعمال المورد الحقيقي ولا اعتبار على استعمال المجازي
 مع تحقق علاقته وقرينة وبان اعني به منها لاحالا لا يبلغ من
 اعرايه مفعولا به للوارد لان كونه منها لا يقتضي كثرة في اشياء
 ومنه دعوانه بخلاف كونه ورد المنهل الا ترى ان وصفه زيد
 بان جمل يبلغ من وصفه بان ورد البحر بل لانسبة بينهما ومجي كونه
 جمل مفعولا للوارد انسب بما قدمه من تقديم البيان على المبين
 بان يجعل من زها ما انه مصنف بيان لما بعد لا يقال ان اللفظية
 الحاصلة لجملها لا كما تقرر بل لا يعد شيئا معها قال شمر لبيت

الكمال

الكمال في قصته جملها الحالية من غير تعقب لها من زها
 حانة مصنف الزها اسم للقدرا الذي يحزر به الشئ ويقدر به
 لا لطلق القدر كما اشار اليه الشئ من زهوته بكثرة الخ
 علم من ذلك ان اصله زها ووكسا اصله كسا ولم يدر هذا اسم الشئ
 على ذلك قوله قلبت الواو الخ اي حذرت من الحزن وهو
 التحيين حكاه الصفا في تشديد الصاد وتخفيف العين
 هو امام كبير من ائمة اللغة قلبت الواو الخ قد عرفت
 ان هذا ترتيب على ما علم من قوله من زهوته الخ ولو صرح به بان
 قال فاصله زها وقلب الواو الخ كان اظهر منها لاحالا الخ
 فيه على هذا الاستعارة تصريحية لانه قد شبه كتابا بمنهله بل بجامع كثرة
 الفتح في كل واستعار لفظ المنهل لكتابه وذكر الاروا والمير تر شيئا
 وقد اعترضه الشهاب عريه اعتراضا مسبو قابله مع العلامة الناصب
 فقال اعلم ان جمل منها لاحال من ضمير الموارد العائد على جمع مجامع
 يوجب تشبيها بليغا محذ في الاداة وكون كل من يروي ويغير مستقلا
 في معناه الحقيقي فجعل منها لاحال على تقدير الحالية المذكورة استعارة
 سهو وكون كل من جانيه وعطشان مستقلا في غير معناه المعروف
 مبني على السهو المذكور اذ هما على ان منها لا تشبيه بليغ مستقلا
 في معناه المعروف البتة وكذا يروي ويغير على انه لو صرح كونه
 منها لاستعارة وجب كونه يروي ويغير تر شيئا وهو مستعمل في
 معناه لانه الوصف الملازم للاستعارة منه وهو قد جملها على المعنى
 المجازي بدليل قوله الاق ومن استعمال الجوع والعطش الخوردة
 في الايات بان وجوب كونه بليغا على تقدير الحالية انما هو رأي
 السلف من البليان في نحو زيد اسد من كل ما وقع فيه اسم المشبه به

شبهاء

٣١

لج

شبرا عن المشبه حقيقة او حكما كما في الحان واما المحققون من المتأخرين
فقد ذهبوا الى ان استعارة للرجل الشجاع ورد السيد لذلك
على تقدير لزومه لا يمنع كونه مذهب المتأخرين يصح انما اعلم فيه
وقد اطلب اليها السبكي في عروس الافراح في تجويز الاستعارة لوجبه
نقلية وعقلية وبيان المقصود عليه ان الترشيح لا يجب ان يكون
مستعارة في معناه الحقيقي بل يجوز ان يكون مستعارة في ملائم الاستعارة
له وحيث يكون الترشيح مجازا للفظ فقد انضح ذلك معنى كلام الشيخ وطلب
ما نسب اليه من التسمي بغير اشارة الامر انه جرى على احد مذهبين اختاره
مثل السعد النفا في ونقل عن متأخري المحققين فان قيل
ما الحكمة في اشارة الشاغل على الاستعارة دون التشبيه المبلغ
اجيب بان الحكمة هي ان الاستعارة تبلغ من التشبيه كما هو مبادي
في محلها بتصرف يروي بضم اوله اي لانه من اروي يقال
اروي زيد عمل يروي اي كل عشان انما قدر المفعول كل
عطشان دون كل من ورده مثلا انما قدر المفعول كل عطشان دون
كل من ورده مثلا لانه ان نسب بمعنى يروي فتعليقه به اولى ولان المبلغ
لما فيه من الاشارة الى ان يبلغ من الكثرة الى ان عمل الواردين وغيرهم
بخوف نقله وكذا يقال في تقدير مفعول يروي كل جوعان دون كل يروي
مثلا افاده في الايات الى ماهو فيه متعلق بعطشان وما وافقه
على فن والضمير المنفصل للكاتب اعني جمع الجمع والضمير لما وافقه
بذلك لانه يروي كل عطشان الى غير ماهو فيه وكذا يقال في غير ما بعد
ويجوز بفتح اوله اي لانه ما يقال ما روي يروي ويجوز بضم اوله من امار
يقال امار يروي افاده شيخ الاسلام يعني يشيع الحق بالصانية
على ما فيه واما عن الايات اشارة الى ان التفسير بالاستعارة بمعنى

الطعام

الطعام والاشقيقة بغير ياتي بالميرة كما لو خرد من قول الله من ما رآه
الى ماهو فيه متعلق بجائع من ما رآه ماخوذ من ما ر
اي انا هم الخ تفسير باللفظ الحقيقي بالميرة بكسر الهمزة وقوله
اي الطعام فسرهما في القاموس بالاتيان بالطعام وقال في الراس
هي مشترك بين الاتيان بالطعام وبين نفس الطعام اه وبقاين
ان يراد بها في كلام الله نفس الطعام ولذلك ففسر على تفسيرها به
الذي من صفته الخ فيه اشارة الى العلاقة وهي السببية في الجملة
فخص في الخ لفرج على التفسير بقوله اي كل عطشان وقوله
اي كل جوعان بقرينة السياق اجمع للتعميم عاين ما
تورد فان لم تورد لم تسم منها لا ووصفه الخ جواب عما قيل
المثل ما هو لا يشيع وحاصل الجواب ان من الماء ما يشيع ايضا كما
زعم فانه يروي العطشان ويشيع الجوعان لتعليل التمثيل
بحازم من ومن استعمال الجوع والعطش الخ لم يتعين ليروي
ويجوز لتعميمهما للجوع في غير معناه المعروف قال شيخ الاسلام
ومعنى الجوع المعروف عرض بخلقة اند عند خلوه المعدة من الماء
كما هنا اي في قوله كل عطشان وقوله كل جوعان
جعت الخ لم يكف بقوله جعت وعطشت الى لقائك اي اشتقت
مع كونه اخر مما قاله للملايتهم رجع قوله اي اشتقت للجوع
الامر من فيكون التجوز في الامر بين المجموع من حيث هو مجموع حين
كذا قيل المحيط ايضا الخ ظاهر قول الله ايضا ان هذين الشر
زائد على الكتب المذكورة في قوله فزها ما يد مصنف وهو
الاقرب ويحتمل انها من جملة تلك الكتب وانما خصهما بالذكر
لكثرة فوائدهما بزيادة فسرهما الله بالخاصة اشارة

٢٢

الحال ذكر استعارة مفرجة فيكون المقصود شبه خلاصة ما في
الشرحين بمعنى الذي يجمع ان كل واحد منهما هو المقصود العظمى المستعمل
عليه ما في شرحي فبانه لم يشرح المنهاج بتمامه بل كل على ما
شرحه وانما منه واجيب بانه لما كان ما شرحه والله منه قليلا لم
يقيد به وان في كلامه تعليق الشئ الذي لم يتمامه على الاخر على
المختصر الخ لم يقل المختصر الخ فبانه على تمكن شرحه منها عيكن المستغنى
على المستغنى عليه وناهيك بكثرة فرائدها البازايشة ومدخلها
خيرها هيكة او بالعكس والتقدير على الاول وناهيك عن تطلب
غيرها بالتقريب بوضوح المقصود وجهه في الايات بان فيه
وصف المزيد بالكثرة وعدم اختصاصه بمزيد المكتب بخلاف تركه
التقريب للاضافة فانه ليس فيه شيء وصف المزيد بالكثرة وفيه
اختصاصه بمزيد المكتب قاله المتأدركون موصوف الكليات هو الظاهر
لا المكتب هو تعقب بان موصوف الكليات هو الشئ لا المكتب ووجه قوله
الوجهين شئ واحد لان الكثرة علمها وصف للشئ المزيد يمكن
مراد الشئ اتباع ضبط المقصود وان لم يظهر له وجه ويخص فاعله
ضميره يعود لجمع الجوامع فتقول الشئ جمع الجوامع ليس فاعلا لثلاثين
ان المقصود حذف الفاعل وهو لا يجوز حذفه الا في مواضع ليس هذا
منها يعني الخ اوجه الخ هذه العناية وعقد نقض المحرر بالخطبة
وما وصف به الكتاب وليس من المعاني وان لا المكتب السبعة وكان
مستغنى الظن ان يقول المقصود واستعار المعنى الا ان يقال انه
زاد لفظ المعنى لان الالفاظ ليست الاوسا بل لفظ المعنى فلا يثبت
وصفها بالمقصودية ولذلك قال الشهاب عميرة كذا ان تقول
ما فائدة ذكر المعنى ويجاب بان النظر الى المعنى اولا وبالذات والى

الالفاظ

الالفاظ ثانيا وبالعرض وهما بحث وهو ان اراد بالمقصود
ما هو المقصود بالذات خرجت المقدمات لانها ليست من المقصود
بالذات فكيف يصح قوله في مقدمته ان الخ وان ارادها هو اعم من
المقصود بالذات دخلت الخطبة وما وصف به الكتاب بعد تمام
المقصود منه لانها مقصودات اما الخطبة فهي مقصودة للتركيب
عما فيها من المحرر والصلابة وذكر اسم الله واسم نبينا صلى الله عليه وسلم
واما ما وصف به الكتاب فهو مقصود للشرح عني في تعاطي هذا الكتاب
بذكر اوصافه الجليلة واجيب باختيار الشق الاول ولا يلزم خروج
المقدمات لان المراد بالمقصود بالذات من الكتاب لا المقصود بالذات
من العلم كما يشهد به قوله الشئ المقصود منه والمقدمات مقصودة
بالذات من الكتاب وان لم تكن مقصودة بالذات من العلم فقد
يكون الشئ المقصود بالذات من شئ دون شئ اخر ولا يثبت في ذلك
ما يصحح به قول الشئ فيما ياتي في أي في امور متقدمة واقعية
على المقصود بالذات مع ان المقدمات غير مقصودة بالذات لان
المراد هناك المقصود بالذات من العلم لا من الكتاب كما هنا واجاب
الشهاب عميرة باننا نختار الشق الاول الثاني ولان دخل الخطبة وما
وصف به الكتاب بعد تمام المقصود منه لان المراد بالمقصود منه
المقصود بوضوحه ونظيره صاحب الايات باننا لا نسلم ان كلام
الخطبة وما وصف به الكتاب بعد تمام المقصود منه غير مقصود
بوضع الكتاب فالوجه ما تقدم منه المتبادر انه صلة المقصود
وتحتل ان من تعيضية حال من المعنى المقصود بنا على ان مسمى
جمع الجوامع المعاني كما هو احد الاحتمالين لان السبعة المعاني ابداءها
السيد الجرجاني في مسمى المكتب وان كان المختار ان مسمى

مكرر

ان كفاظ بعينه دلالتها على المعاني فان قيل يريد على الاول انه
يلزم عليه خروج المعنى المقصود عن جميع الجوامع لان المقصود من
الشيء خارج عنه لتجيب بالترام ذلك لا يخفى صحة هذا للزوم
بناء على ان معنى جميع الجوامع الالفاظ بعينه دلالتها على المعاني
كما هو المختار من الاحتمالات السبعة كما علمت فلا ضير في كون
المعنى المقصود خارجا عنه في مقدمان الخ متعلق
بمقتضى من التخصيص المذكور في الدال بناء على ان المراد بالمقدم
والسبعة كتب الالفاظ كما هو المختار في معنى التراجم وهو
الاوفاق بجمعها اجزاء الكتاب فان اردت بها المعاني كما هو
المناسب لقوله كثر في الحكم واقسامه او اردت بها الالفاظ
لكن قد مضى قبل لفظ المعنى بان قيل يعني دال المعنى الخ او
قبل لفظ المقدمات بان قيل في مدلول مقدمان الخ كان من
التخصيص لكل في اجزاء الدال ان اردت بالتخصيص جملة التخصيص
ومن الكل في جزئية ان اردت بالتخصيص مفهوم الكل لصدقه
بكل واحد من المعاني او دال المعاني التي في الكتب
كمقدمة الجيش بكسر الدال لا غير حيث نبه في مقدمة الرجل على
ان فيها لغتين ولم يبينها الا على الكسر للجماعة الخ اي
الموضوعة او موضوعة الخ فهو متعلق بخذ وفي صفة احوال
من قدم اللازم حاله من المقدمات العينية بكسر الدال
وانظر لم يصر كونها بكسر على اخذها من قدم اللازم مع انهم
جوزوا كونها بكسر ايضا من قدم المقدي على معنى انها مقدمة
من اعني بها على غير معنى تقدم لم يبعد باللازم مع انه
قد يقدى كان يقال تريد تقدمه عمر ولا نفهم تقييده بذلك

عاقلة

عاقلة على انه يمكن ان يجعل نحو ذلك من باب الخذف والايصال
والاصل يريد تقدم عليه عمر وكما قيل وقال بعضهم انما اطلقت
عن التقييد باللازم لان النظر فيه للمعنى وهو لا يوصف بتقدم
واللازم لان ذلك من خواص اللفظ ولذلك قيل الاول بالزوم
حيث قال من قدم اللازم فتيقنه له به لان البحث في لفظي
قد بر ومنه لا تقدموا بضم اوله وفتح ثانيه وكسر ثالثه
المشدر اي لا تقدموا من لازم من قدم بمعنى تقدم فمضط
بعضهم له بفتح اوله وثانيه وثالثه المشدر على انه قد حذف منه
احدى التائين والاصل لا تقدموا بغير ضاسب لسبب في السب
مع انه غير القراءة المشهورة وان وافق بعض المقررات
وبفتحها اي الدال وقوله على قلة اي حال كون الفتح كاشا على
قلة من كينونة الموصوف على الصفة كمقدمة الرجل التنبيه
في كونها بفتح الدال في لغة اي قليلة واللغة الاخرى وهي
الكثيرة كسر الدال من قدم المقدي حاله من المقدمات
العينية بفتح الدال واما ما كتبه بعضهم من انه حاله من الضمير في
قوله وبعضها فهو سبق قلم وكانوا هم ان الضمير عائد للمقدمات
وليس كذلك بل الدال كما لا يخفى اي في امور الخ تضمن لقول
المص في مقدمات على كلا الوجهين المذكورين اعني كونها بكسر
الدال من قدم اللازم بمعنى تقدم وكونها بفتحها من قدم
المقدي فهي وفيه مع ذلك لف ونشر مرتب على المقصود
بالذات راجع لكل من قوله متقدمة وقوله او مقدمة
للاستغناء بها فيه مع توقفه على بعضها اشار السمع بذلك الى
ان المقدمات في كلام المص من قبيل مقدمة الكتاب ومقدمة

العلم مما لا نهم قد عرفنا الاولي بانها طائفة من الكتاب قدمت
 امام المقصود لارتباطها بها وانتفاع بها فيه وعرفنا الثانية
 بانها ما يتوقف عليه الشروع في مسائل العلم من بيان حده
 وموضوعه وغايته وسائر المبادئ المشهورة لان الثلاث
 الاول يتوقف عليها اصل الشروع وما عداها يتوقف عليه
 كمال الشروع فقد اعتبروا في الاول قيد او هو تفديها امام الله
 المقصود واطلقها من قيد وهو توقف المقصود عليها
 وعكسوا في الثانية فاعتبروا فيها القيد الثاني واطلقوها
 عن القيد الاول ولهذا كان بينهما بحسب الوجود لا بحسب
 المفهوم لئلا ينهما فيه عموم وخصوص من وجه وان كتبوا هذا
 عموما وخصوصا باطلاق وتعليقهم بانه كل او جرت مقدمة
 العلم وحدث مقدمة الكتاب فيه نظر لان مقدمة العلم وحدث
 مقدمة الكتاب بان الى المصباح بالمعاني المذكورة في الحركة اية كان
 صنع الخبيصى وقد تنفر مقدمة الكتاب عن مقدمة العالم بان
 الى المصباح بالافتاخر تقدمت امام المقصود لارتباطها بها وانتفاع
 بها فيه ولم يات فيها بتلك المعاني كما فعل الساطبي وقد يجتمعان
 بانه الى المصباح بالافتاخر المذكورة واتى فيها بتلك المعاني كما هنا
 وهذا ظاهر ان اكتفى في تحقيق مقدمة العلم ببيان ما يتوقف عليه
 بكل الشروع فيمكن العلم والكانت هذه المقدمات من قبيل
 مقدمة الكتاب فقط قد تدبر كتعريف الحكم واقسامه اعي
 وكتعريف اصول الفقه وهو الذي يدرك به كاسياتي اذ يشبهها
 الاصولي تارة اي كان يقول الحكم ثابت بعد البعثة وقوله
 وينبغيها اخرى اي كان يقول لاحكم بعد البعثة والضمير المذكور

بعض

من الحكم واقسامه وهذا لتعليل لقوله مع توقفها على بعضها كتعريف
 الحكم واقسامه لانه يبينها الاصولي تارة وينبغيها اخرى واشارات
 النبي ونفيه في حق عن تصور فيتوقف كل منهما عليه واعتراض بين
 الايات والنفي يتوقف كل منهما على التصور بوجه ثالثا على خصوص
 التصور بالتعريف واجيب بان المراد الايات والنفي على بصيرة
 وبان الايات والنفي يتوقفان على التعريف من حيث كونه وجهها
 من الوجه وان لم يتوقف عليه بخصوصه على ان التعريف بمعنى المحيز
 مطلقا لا بخصوص الحد فقوله كتعريف الحكم اي ممايز مطلقا وان
 كان الواقع فيما سياتي حد لانه انما ذكر لتضمنه المحيز مع زيادة
 الثالثة لا لاعتبار بخصوصه فاذ في الايات وسبقة
 كتب اي وفي سبعة كتب فهو معطوف على المقدمات كما هو ظاهر
 في المقصود بالنيات من ظرفية الدال في المدلول بنا على ان المراد
 بالسبعة كتب اللفاظ كما هو المختار في مسمى التراجيح وهو الاوقوف
 بجعلها اجزا للكتاب كالمحرر والظرفية هنا مجازية فاما ان يكون
 فيها استعارة بالكناية فيكون قد شبه الدال والمدلول بالظرف
 والظروف فبشبهها مضمرا في النفس وحذف لفظ المشبهة وذكر في
 تحيد واما ان يكون فيها استعارة بعبية فيكون قد شبه الحالة التي
 بين الدال والمدلول بالحالة التي بين الظرف والمظروف فيسرى
 التشبيه من الكليات الى الجزئيات فيستعار لفظ في من الحالة المشبهة
 بها للحالة المشبهة واما ان يكون فيها استعارة تمثيلية بنا على
 ما ذهب اليه السعد من جريانها في المفرد وهو التحقيق فيكون قد
 شبه الهيئة المنزوعة من الدال والمدلول بالهيئة المنزوعة من
 الظرف والمظروف واستعار لفظ من الهيئة المشبهة بالهيئة المشبهة

قوله

واستشكل قوله في المقصود بالذات باستعمال الكتاب السابع على
 ما ختم به من اوصاف الكتاب وهي ليست من المقصود بالذات
 واجيب بان ما ختم به من اوصاف الكتاب ليس من الكتاب السابع
 وانما قيل به حشا على المفهوم عرفا من قبلهم في كذا انه كذا
 هو المقصود او انه في كذا او ما يناسبه وعلى كلا التقديرين فلا
 يضركه في شيء اخر افادته في الايات في مباحث ادلة
 الفقه في القضايا المتصلة على اثبات احوال ادلة الفقه
 لها لان المباحث جميع مبحث وهو محل البحث الذي هو اثبات
 النعمان للموضوع وذلك المحل هو القضية المبحث بها عن ذلك
 والاستدلال هو دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس ويخلف فيه
 الاستصحاب في التعادل والترجيح هذه هي عبارة المقصود
 في الكتاب السادس وغير في الاول بصيغة التعادل لانه وصف لها
 في نفسها وفي الثاني بصيغة التعادل لانه فعل المرح في الاول
 لا ستوانه وجمع الثاني لاختلافه بكثير اسبابه بهي هذه
 الدلالة وقوله عند تعارضها فان التعادل والترجيح وفي هذا
 اشارة الى مناسبة ذكر التعادل والترجيح عقب الدلالة
 في الاجتهاد اي في مسائله وما يتعلق بذلك كتحقيقه
 الرباط لها بمدلولها اي عند المجتهد لا بحسب نفس الامر لانها
 بحسبه مبنية بمدلولها نظر فيها المجتهد ولم ينظر في هذا
 اشارة الى مناسبة ذكر الاجتهاد عقب مباحث الدلالة والتعادل
 والترجيح بينها وما يتبعه عطف على الاجتهاد من
 التقليد الخبيث لما يتبعه وما ضم اليه اي الى الاجتهاد
 لا الى ما يتبعه لان الضم الى المتبوع اولى ولذا لا يزم تسليط

الضمان

الضمان من علم الكلام الخبيث لما ضم اليه وقوله المفتح
 الخ في اشارة الى ان ضمه اليه بسبب اقتضائه بما يتبعه
 وهذه المسئلة التي هي مسئلة التقليد في اصول الدين من مسائل
 الفقه ولا ياتي في ذلك جعلها مفتحة علم الكلام لان الشيء قد
 يفتح بما ليس منه كما صرح به النووي في تكميل خطبة العيد فلا
 حاجة لما قاله الشهاب عميرة من انه غلبت مسائل علم الكلام
 على هذه المسئلة فصح جعلها مفتحة ولا يفتح الشيء منه وهي
 من مسائل الفقه قطعاً فتدبر بمسئلة التقليد المتبادر انه
 تركيب اضافي ويصح ان يكون على الحكاية لعبارة المقصود بما ياتي
 وعليه فيرفع مسئلة مع التدين ورفع التقليد من
 خامسة التصوف بيان لما يناسبه اضافة الخامسة للتصوف من
 اضافة الدال للبدل وانما اذا دللنا هذا لفظ خامسة بخلافه
 عند قول المقصود فيهما من الاي من فن الاصول فانه قال الختم بما ياتي
 من التصوف لان ذكر المقدمات هنا استدعي لفظ الخامسة ليحصل
 بينها نوع الطباق الذي هو من الحسنات البدعية وايضا هذا
 المقام مقام ذكر الترجيح في طلب فيه ذكر لفظ الخامسة

الاخص والافق بقوله الكتاب الاول
 الكتاب الثاني وهكذا ان يقول المقدمات وقد يقال انما قال
 الكلام في المقدمات لانه ان الكلام جميعه مخصص فيها لفظ
 نفها وكذا الكلام فيها فغيبه ترغيب في الاعتناء بها وتنشيط
 للاهتمام بها والا قرب بان الكلام مبتدأ وفي المقدمات خبر
 مبتدأ مخذوف او مبتدأ مخبر مخذوف اي هذا الكلام في المقدمات
 او الكلام في المقدمات هذا وعلى كل فالكلام ما معنى الحكم

٣٦

الكلام في المقدمات

أو المتكلم به وعليهما ففي سببية صلة الكلام فتكون طرفا لغوا
 أو حال مندا وصفة له فتكون طرفا مستقرا والمعنى هذا المتكلم أو
 المتكلم به الذي يراد به هو المتكلم أو المتكلم به بسبب المقدمات
 أو حال كونه كائنا أو الكائن بسبب المقدمات أو حال كونه
 ويريد الثاني باحتمال كونها ظرفية ويكون من باب ظرفية الالفاظ
 في المدلول أن يراد بالمقدمات المعاني فإن أريد بها الالفاظ
 كما هو الموافق لما مر من الالفاظ فمقدمة الكتاب التي هي المارة
 هنا على ما تقدم عبارة عن الالفاظ فهي بمعنى من البياينة
 والمعنى هذا المتكلم به الذي يراد أن هو المتكلم به الذي هو
 المقدمات ولأن بعض هذه الاحتمالات لا يجوز عن تكلف كما في
 الآيات وحاصل الكلام في المقدمات أنه عرف أصول الفقه به
 بتعريفه اشتمل على جزئين لفظي دلالي ولفظي الفقه والتعريف
 لا يفهم إلا بفهم أجزاءه فلذلك احتاج إلى أن يعرف الأجزاء
 فعرف ثلثة أو الأولى والثانية ولما اشتمل تعريف الفقه على
 الحكم احتاج إلى تعريفه وأما الكلام إلى ذكر أقسامه والكلام على
 فيما يأتي فقط
 أما افتتحها بالمعرف بفتح الراء بالتعريف وأجيب بأن المراد
 بالافتتاح هنا الافتتاح العرفي وهو مبتدئ أول الأخذ
 في الشيء إلى السورج في المقصود منه وأجيب في الآيات بأن
 المراد افتتحها بالتعريف مع معرفة بفتح الراء بدليل أنه لا يفهم من
 قولنا ذكر تعريف كذا إلا أنه ذكر كذا أو تعريفه أذ لم يعهد ذكر
 التعريف وحده لعدم افتاد شيء ثم أن يراد بالمقدمات الالفاظ
 كما هو الموافق لما مر من المناسب أن يراد بالتعريف اللفظ الوقيدي

مضاف

مضافا في بلفظ تعريف الخ ليكون ما افتتح به لفظا أيضا وأن
 أريد بها المعاني فلا إشكال قال العلامة المناصر لو قال افتتحه
 لكان أوضح لأن الفتحة بتعريف أصول الفقه هو الكلام في المقدمات
 أو واجاب في الآيات بأن ثانيا الصغير فيه إشارة إلى أن
 التعريف بعض من المقدمات لا شيء اجنبي مقدم عليها كما يتوهم
 من تكبير الصغير فإن قيل قد تقدم أن الشيء قد يفتح بما
 ليس منه فلا إشارة إلى ثانيا الضمير إلى أن التعريف بعض
 من المقدمات لا شيء اجنبي مقدم عليها أجيب بأنه يكفي في
 تلك الإشارة أن الظاهر والمبادر كون الشيء يفتح بما هو منه
 وأما كونه يفتح بما ليس منه فهو احتمال مخالف للظاهر
 والمبادر وهو منع بعض المحققين أنه يتوهم من المذكور أن التعريف
 شيء اجنبي من المقدمات مقدم عليها أو زعم أن فيه الإشارة
 المذكورة في الثانية لكن التذكير إنما يناسب إذا حمل الكلام
 على المتكلم به بخلاف ما إذا حمل على المتكلم لأن التعريف ليس
 تكما احتي يناسب جعله فاتحة التكلم في المقدمات قلعل الشا
 حمل الكلام على المتكلم وأشار إلى ذلك بتأنيث الضمير فأفهم
 ليس تصور التخفيف لا افتتاح المقدمات بتعريف أصول الفقه
 وبحث في هذا التخفيف بأنه لا يفتح المعلن وهو افتتاح المقدمات
 بتعريف أصول الفقه وإنما يفتح افتتاح الكتب السبعة به وأجيب
 بأن طلب الشيء يستلزم طلب مقدماته وحيث فينبغي أن يتصور
 طائفة أولها يكون على بصيرة في طلب مقدماته أيضا كذا يؤخذ
 من الآيات بما يضبط الحق بغير تصور وما وافقه على
 تعريف والمرا بما لا يرد قاعدة الكلية كالامر للوجوب حقيقة

واللهي للمعنى وهكده اولاشكر ان هذه المسائل يضبطها التعريف
 اصول الفقه كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى الكثرة دفع
 بوصف الكثرة ما قد يقال يمكن ضبط مسائل بدون تصور تعريف
 بان تعدد المطالب واحدة واحدة كان يقال مسائل الفن هي
 مسئلة كذا ومسللة كذا وهكذا او حاصل المرفوع ان كثرتها تمنع
 ضبطها بهذا الطريق وتحتاج الى ضبطها بالتعريف ونظريه
 صاحب الايات بان الكثرة لا تنافي الامكان بل ولا يقتضي المشقة
 كلياً فان الكثرة متحققة في نحو المائة والوقوف على ذلك يحس
 العدد ممكن بل سهل قاله الان يجاب بان المراد الكثرة الظاهرة
 جدا بحيث لا تنفع على احد فان قيل يمكن تصور كل تعريف يخصه
 منفردا وبذلك يكون على بصيرة في تطلبه اجيب بان ذلك ان لم
 يكن من قبيل تصور المجموع بتعريفه فهو في معناه اهـ ليكون على
 بصيرة في علة للتعليل قبله وهو قوله ليتصور طلبة الخ
 ويبحث في ذلك بان ان اراد بصيرة ما فهي لا تتوقف على التعريف
 بل تتحقق بغيره ايضا او البصيرة الكاملة فهي لا يكفي فيها مجرد
 التعريف بل لابد ان يفهم من معرفة موضوعه وقائده وسائر
 الشاوي واحبيب باختيار الشق الاول وهو انه اراد بصيرة قبا
 ولا يفر عدم تفرقها عليه لانا لا نسلم ان كون التصور بالتعريف
 لاجل البصيرة يقتضي توقف البصيرة عليه وانما يقتضي وجودها
 بدوا واختيار الشق الثاني وهو انه اراد البصيرة الكاملة لكن
 لم يرد بالالفظة في الكلام حتى لا يكفي فيها مجرد التعريف بل الكاملة
 كما لاقا فيكون ذلك فيها افادة في الايات في تطلبها عبرة
 التعليل اشارة الى انه لا يكفي مجرد الطلب مرة واحدة بل لابد من

طلبها

طلبها المرة بعد المرة مع الجهد والاجتهاد اذ لو تطلبها
 الخ علة لترتب كون الطالب على بصيرة في تطلبها على تصور
 ذلك الفن بما يضبط مسائله وقوله قبل ضبطها اي بالتعريف
 اخذ من السياق فلا اثر لما قد يقال ان مجرد ضبطها لا يكفي لان
 تطلبها بعد لا يحصل معه الا من المذكور قاله في الايات
 لم يامن قوات ما يرجيه اي ما يؤمله من المسائل وقوله وضياح
 الوقت فيما لا يعنيه اي فيما لا يربو من الامور التي تستشبه عليه
 والعطف في ذلك من عطف اللازم على الملزوم فقال
 معطوف على قوله افحصها من قبيل عطف المفصل على المجل على
 حد قوله تعالى وبارك في ربه فقال الخ المسمى بهذا
 اللقب في تعبيره بالمسمى تبينه على ان اصول الفقه علم لهذا
 الفن خلافا لما مال اليه اولئك من انه اسم جنس فعلا لانه
 لو كان على ما دخلته لام التبريق المحسنة وفي الايات نقل
 عن شرح الفوائد للشيخ الصفوري ما نصه اعلم ان اسماء
 العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت
 لانواع متعددة بتعدد المحل كالعلم بيزيد وبعمرو والى غير ذلك
 وقد جعل اعلام اشخاص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل بعد
 في العرف شيئا واحدا هو في التعيين باللقب تبينه على ان اصول
 الفقه لقب لهذا الفن كما هو اسم له وعلى هذا فلقبه هو اسمه
 للشمعة بيان لوجه كونه لقبا لانه اللقب ما اشعر
 به جازم وقوله باننا الفقه عليه صلة المدرج وقوله في الاصل
 الخ تعليل لقوله المسمى الخ دلائل لفقه الاجمالية اعلم
 بضم مع تقدم لفظ الفقه لانه لا يصح رجوع الضمير اليه لانه

جزء علم فهو كالرأي من زيد وقد اعترض شيخ الاسلام على المصنف
 بان رد دليل النفع الاجمالية كطلق الامر والنهي لا يصلح تعريف
 لاصول الفقه لانها موضوعات تكون في بحث فيها احوالها كقولنا
 تلكه الادلة موضوعات القضايا المحمولى فيها احوالها كقولنا
 الامر للوجوب والنهي للتحرير وهكذا ولا يعرف بها الا ان تعرف
 العلم غير موضوعات واجيب بتقدير معناه في مسائل دلائل
 النفع الاجمالية والتقدم والذهيل على تقدير ذلك المضاف
 قول المصنف فيما مر الا في من فن الاصول بالقرآن والقواعد مع
 جعل من بيانها وتبيينها على ما تقدم وبهذا التقدير وافق
 ما اشتهر من ان مسمى كل علم مسائل على حد اطلاقه لانه يطلق
 على القواعد والنوابط وعلى ادراك تلك القواعد والنوابط
 وعلى الحكمة الحاصلة من الادراك قال السيد وعلى مفهوم كل
 يصدق بالثلاثة وهو ما له دخل في تحصيل الاحكام بل قال
 الشريفة الصفوي وعلى الترتيب لجميع المسائل ولو اكتسب وعلى هذا
 فالعلم له خمسة معان فان قيل ما تقدم صريح في ان البحث عنه
 في هذا الفن هو الدلائل الاجمالية وليس كذلك وانما البحث
 عنه فيه هو الدلائل التفصيلية لما تقدم عندهم من انه يجب ان
 تكون المسئلة كلية بان يكون موضوعه كلياً وان يكون الحكم على كل
 فرد من افراد الموضوع ويكون المطلوب بيان احوال تلك الافراد
 التي هي الدلائل التفصيلية فاذا قلنا مثلاً الامر للوجوب حقيقة
 فالحكم على كل فرد من افراد الامر والمطلوب بيان احوال تلك
 الافراد التي هي الدلائل التفصيلية كما يتمم الصلاة انوار الركعة الى
 غير ذلك احجيب بمنع اشتراط كلية المسئلة كما هو صريح قول السيد

فيما

فيما ومن اصول الدين ما ليس بقواعد حقيقية ان الله موجود الخار
 بحول الدلائل الاجمالية على الدلائل التفصيلية المعبر عنها بعنوان
 اجمالي نحو الامر لا بعنوان تفصيلي نحو اقيموا انوار الى غير ذلك على ان
 الذي صرح به شيخ الاسلام ان التقاير بين الاجمالية والتفصيلية
 بالاعتبار لانها شي واحد له جهتان فاقبوا الصلاة مثلاً لجهة
 اجمال وهي كونه امر من حيث هو وجهة تفصيل وهي كونه امر من
 بخصوص اقامة الصلاة وعلى هذه اقول انك فليست اصول الفقه
 اي من حيث خصوصها فتعطين اي غير المعينة لم يقل اي غير
 التفصيلية لانه تيسر بالمساوي في الخفا والجلال والمرا د بعدم
 تعيينها انها ليست متعلقة بمسائل جزئية لانها بهمة في اشياء
 متعددة كطلق الامر الخ الاضافة فيه من اضافة الصفة
 للموصوف والمرا د يكون مطلقاً كونه غير مفيد بمقتضى مخصوص
 ولا بد من تقدير مضاف في كلام السيد بان يقال كقاعدة مطلق
 الامر الخ لينا سب ما تقدم فسقط اعتراض بعضهم على السيد بان
 التمثيل بمطلق الامر وما معه غير جيد لانها مفردات وبؤيد
 ما قلناه قوله انك المبحوث عنه الخ لكن قال بعضهم ان مفاد ذلك
 تعين مطلق الامر وما معه كونه مجعولاً عنه بما سياتي فتكون
 المذكورات مفردات مفيدة لا قضايا المبحوث عن اولها
 بان للوجوب حقيقة اي بان يقال الامر للوجوب حقيقة وقوله
 والثاني بان الحكم مركب لذلك اي حقيقة وذلك بان يقال انهي
 للمتحريم حقيقة وقوله والباقي بانها هي اي بان يقال فصل
 النبي حجة والامام حجة وهكذا وغير ذلك الا قرب
 انه معطوف على المذكور من الامر وما معه فالاشارة رابعة

لتلك وقوله بما يأتي بيان لعدم ذلك والمراد بما يأتي نحو المطلق والمقيد
 والعام والخاص والظن المؤول وقوله وما يتعلق برأي كقولنا
 المطلق يحمل على المقيد والعام يقبل التخصيص ونحو ذلك
 في الكتب الخمسة متعلق بقوله المبحوث عن أولها الخ ويحتمل أنه
 متعلق بقوله يأتي فخرج الدلائل التفصيلية لئلا يصيب ما
 من تلك القضايا نحو قوله أفهم الصلاة للصلاة للوجوب حقيقة
 لا تقرها الزنا للحر كم كذا صلاة صلى الله عليه وسلم في التسمية
 حجة وهكذا فقولنا نحن أفهم الصلاة أي نحو قضية ذلك وكذا الباء
 كما أخرجه الشيخان أي نسبة الخ جبهه وهم رواية
 حيث لا عاصب لهما في بعض النسخ حيث لا عاصب لهما ونقل
 من بعضهم أنها الأولى وكلام شيخنا يميل إلى أن الأولى هي
 النسخة الأولى كما رواه أي امتناع بيع بعضه ببعض
 الامتثال على يد أي الحديث الدال على ذلك لكن في التفسير
 عليه كاهو واضح فليست أصول الفقه تخرج على قوله فخرج
 الخ وأورد عليه أنه كان الأولى أن يقول فليست من أصول
 الفقه لأن الذي يتوهم أنها هو كونها منه لا كونها هو وأجاب
 العلامة الناصر بأنه عبر بذلك المقابلة للمعروف وأجاب في
 الآيات بأنه كون الأصول هي الأدلة الإجمالية فقط وراية
 احتمالات أحدهما أنه الأدلة التفصيلية فقط والآخر كونه
 مجموع الإجمالية والتفصيلية وقد نفاهما الله مع الاختصاص
 حيث عبر بما ذكره لأن المعنى فليست أصول الفقه لا كلا ولا
 بعضا ولو قال فليست من أصول الفقه لم يندفع الاحتمال
 الأول مراعاة على أنه قد يقال على تقدير اعتبار التفصيلية

في أصول

في أصول الفقه تختص بها لعدم الحاجة إلى اعتبار الإجمالية
 لأن إثبات الأحوال للتفصيلية يتضمن إثباتها للإجمالية
 وخرجها المناسب لما اصطفاها عليه من اعتبار الإجمالية فيكون
 التفصيلية هي أصول الفقه لا ينبغي كونها منه أمر وقيل
 أصول الفقه معرفتها الأولى أن يعبر بالعلم بدل المعرفة كما
 فعله الشيخ بن الحاجب لأن العلم يستعمل في الكلمات بخلافه
 المعرفة فإنها تستعمل في الخبريات والدلائل المذكورة كلية وقد
 اعتضد الكوراني على الصواب في تضعيفه لهذا القول بما حاصله
 أن العلم لا يطلق على الدلائل الإجمالية إلا من حيث العلم بها
 ألا يقول ذو مسكة أن الدلائل الإجمالية مع قطع النظر عن
 تعلق العلم بها تسمى على وجه فلا يتجه تضعيف القول الثاني
 بل هو الحق وأجاب في الآيات بأنه كلام الأئمة صريح في رد
 ذكره من أن إطلاق العلم على الدلائل الإجمالية من حيث العلم
 بها الصريح في أن معنى إطلاق العلم على القواعد إطلاق العلم
 بها لتعلم لا بد من ملاحظة كونها معلومة وخرج فلا يتجه معنى لما
 زعمه من أن القول الثاني هو الحق ومن أين له أنه الحق وقد
 صرح حفيد السعد في حواشي المحرر بأن الظاهر إطلاقه على
 القواعد لأنه أشيع في العلوم المدونة أي معرفة دلائل
 الفقه المراد معرفة قواعد دلائل الفقه لئلا يصيب ما أسلفناه
 ولذلك عبر بعضهم عن هذا القول بالعلم بالحق أعدا لتي يتصل
 بها إلى الفقه ولا يدخل فيه كما قال السعدا فتفتان في علم الخلاف
 وهو الذي ينصب نفسه لمخاطبة أهل مامه أو الذين عساه
 بقواعده لا التي يصرفها كقولنا هذا الذي أفتي به المعنى وكما

أخفى به المصنف فهو حكيم الله لا ينفذ ما سئلوا أهلي الفكر لا بالمنع
أنه يتوصل بمقوله إلى الفقه توصلا قريبا أو غايته يصل بها إلى
الحفاظ على الحكم الذي استنبطه أمامه والموافقة عنه على أن
ذلك لا يتحقق بالفقه بل بسببه إلى الفقه وبغيره سواء كان الحكم
أما نجيب فحفظ وضعه أو معتض به من وضعه أو الفقه أكثر
فيه من مسائل الفقه وبما كانت عليه باحقيق توهم أن لا يفسد
بالفقه أفاده شيخ الإسلام وسرر المصنف الأول أي حيث
قال في منع الموانع الذي الغد المصنف من رد ما ورد على جميع الجوامع
أن التعريف الأول هو الصواب لكونه أقرب الخ وقد اعترضه
أنه كان حيث قال بعد أن بين كل واحد من أسماء العلوم يطلق
تارة على المعلومات وتارة على أدراك تلك المعلومات فقول
المصنف في منع الموانع التعريف الأول هو الصواب لكونه أقرب
إلى المدلول لغة مستقدا لكل منهما صوابا هو واجبا في
الآيات بأن المصنف أراد بالصواب الأول كما يشير إليه تعبير
الشهير بن جرح ويصرح بذلك ما استند إليه من قول والده في شرح
المنهاج ما نصه والأولى جعل الأصول للدلالة لأنه الأقرب
إلى الاستعمال اللغوي هو وقد وقع استعمال الصواب بالأولى
في عبارة الأئمة كالمعتمد التفتازاني كما نية عليه الشريف
الصفوي بأنه أقرب إلى المدلول لغة أي مدلول
الأصول في اللغة وهو الأدلة كما بينه بقوله إذا الأصول لغة
الأدلة وقد اعترضوا كقولنا بأن قوله إذا الأصول لغة
الأدلة غلط فاحش لأن الأصول جميع أصلا وهو ما ينبغي عليه
غيره كالجذر أن المسقف والدليل للمدلول إذا الابتداء عن

الحسي

الحسي والعقلي فالأدلة من جملة ما صدقات الأصول لأنها
موضوعية لها لغة ولو كان الأمر كما زعم فلا معنى للمقرب إذ
الشيء لا يقرب من نفسه وزيفه في الآيات بأن دعواه الغلط
فاحش من غلطه الفاحش لأن المصنف في النقل وقد
نقل عن اللغة أن الأصول هي الأدلة وبجوابات أن الأصل
في اللغة ما ينبغي عليه غير لا ينبغي ذلك كما أن يكون له في
اللغة معنى آخر وهو ما ذكره وعدم نقل غيره لذلك لا ينافيه
على أن عدم نقل غيره لذلك غير ثابت وقوله فلا معنى للمقرب
لأنه لا الغفلة عن كون الأدلة التي هي المعنى اللغوي
أعم من أدلة الفقه الإجمالية التي هي المعنى الاصطلاحي نحوها
غيرها فالأدلة الإجمالية ليست عين المدلول لغة كما حتمت
بنوهم أن فيه قرب الشيء من نفسه بل فرد من أفرادها ولا يخفى
أن فرد الشيء أقرب إليه من معرفته فان قيل هذا الجواب
أعني يظهر لو أن يد بالدلائل ما هو النظم منها لكن أن الأمر إلى
أن المراد بها المسائل الباحثة عن أهوال الدلائل كما تبين
أجيب بأنه يظهر من أخص فان تلك المسائل أدلة لأنها مما
يستدل به على المسائل العقائدية بجعلها كبرى لصفوي قياس
نحو أقيمو الصلاة أمر والأمر للوجوب حقيقة لا يقال المعرفة
لا قرب لها من المدلول لغة حتى يعبر بأفعال التفضيل المعنوي
نشوت أصل القرب لها لأنها تمنع ذلك إذ المعرفة لها قرب
بالمدلول لغة من حيث تعلقها بالأدلة الإجمالية التي هي
فرد من المدلول لغة فهي قريبة منه بواسطة الأدلة الإجمالية
ولذلك كانت الأدلة الإجمالية أقرب منها كما في تعريف

ع

كه

الحاوي كالاقربية التي في تعريف الخ فالغرض من ذلك تنظير
 اقربية معنى اصول الفقه في التعريف الاول الى عدلول الاصول
 لغة عن معناه في التعريف الثاني كاقربية معنى الفقه في تعريفهم له
 بانه العلم بالاحكام الى تحيزه الى عدلول الفقه لغة عن الاحكام
 فتدبر اذ الفقه لغة الفهم علم بالافقنة التشبيه من اقربية
 معنى الفقه في تعريفهم له بالاحكام الى عدلوله لغة عن نفس الاحكام
 فكانه قال وانما كان ذلك اقرب لانه الفقه لغة الفهم ولا شك ان
 العلم بالاحكام اقرب الى الفهم من نفس الاحكام لانه فقه منه وفرد
 الشيء اقرب اليه من تعلقه كما تقدم والاصولي اذا اعتد به
 اكثر الى بان هذا كلام قليل الجدوي لعلم تعريف الاصولي من
 تعريف الاصول وكان احد مرتب ذلك عن سبق التوجه الى الاصولي
 من جميع القواعد ودونها الامن عرفها بعد التدوين لكنه بعيد
 جدا لو ورد في الايات بان المص مع ذلك ذهب الى ان الاصول
 هو الادلة الاجمالية او معرفتها دون طرق الاستفاد وطرق
 المستفيد كما يعلم من تعريفه والى ان الاصولي هو العارف بالافق
 الثلاثة واذا علمت ذلك علمت انه يضطر الى بيان الاصولي
 لانه لو سكت عنه لتوهم انه عارف بالادلة الاجمالية
 فقط كما يقتضيه تعريفه للاصول بانه الادلة الاجمالية او
 معرفتها دون طرق الاستفاد وطرق المستفيد وليس كذلك نعم
 نقائل ان يقول كيف صح للمص ان يعتبر في مفهوم الاصولي الذي
 هو المنسوب الى الاصول معرفة ما ليس من الاصول وقد اعتد
 المص عن ذلك في صنع الموانع فيما نقله الشافعي فيما ياتي بقوله قال
 وذكرها في تعريف الاصولي الخ ومحصله انه لما توفقت معرفة

بانه العلم

الاصول

الاصول على معرفة ذلك فاسباب ان يعتبر في الاصولي المنسوب
 الى الفقه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد مع كونها ليست
 منه وسياق نقبته في ذلك الاعتدال كما بينه الشافعي فيما ساق
 اي المرء المنسوب الى الاصول تفسير للاصولي مع بيان المنسوب
 المحذوف ففقه اشارة الى ان تقدير الحق والمرء الاصولي الخ ولم يفت
 الشخص مع شموله للذكر والانثى دون المرء فانه خاص بالذكر واما
 الانثى فيقال مرة لم يذكر كون الانثى اصولية او لا لانه بالمرء ما
 يشغلها على سبيل التقلب كما في قوله تعالى لكل امرئ منهم يومئذ
 شأن يغنيه اي للفتن به غرضه بذلك بيان وجه النسبية
 فكانه قال وانما نسب الى الاصول لانه متلبس به وقد اعترض فيها
 عمرة على الشافعي بان هذا لا يظهر الا على التعريف الثاني للاصول لانه
 المتلبس هو الاتصاف بالشيء صادق بالخوض فيه والبحث في
 مسائله والوضع ما قاله في الايات من ان الملازمة الخاطئة وهي
 ان يقوم الشيء بالمتلبس به او يقوم به ما يتعلق بذلك الشيء فالاول
 على القول الثاني والثاني على القول الاول العارف بالخاطئة
 ان مسمى الاصولي العارف بثلاثة اشياء وهي الادلة الاجمالية
 وطرق استفادتها التي هي المخرجات وطرق مستفادها التي هي
 صفات المجتهد واما مسمى المجتهد فهو العارف بالادلة الاجمالية
 وطرق استفادتها التي هي المخرجات كما علمت القامم به شروط
 الاجتهاد التي هي صفات المجتهد فالعرف بين الاصولي والمجتهد
 من حيث الصفات المذكورة فان المعتبر في الاول معرفتها وفي الثاني
 قيامها ولذلك اعترضوا على المص فيما يوجهه في قوله لا في في الشافعي
 نقلا عن منع الموانع وذكرها في تعريف الاصولي كذا ذكرهم في

من المعرفة لا بالادلة والادلة
 بان الشافعي

تعريف الفقيه الخ من اعتبار صفات المجتهدين في مسمى الاصولي
من حيث قيامها كما ان اعتبارها في مسمى الفقيه من هذه الهيئة
لكن نظر في هذا الاعتراض بان التسليم لا يلزم ان يكون من كل
وجه كيف وكلامه هنا مصرح بان اعتبارها في مسمى الاصولي
من حيث المعرفة حيث قال العارفي قدس سره بها الحسني
بدل دليل الخ يعني بقواعدها الباحثة عنها كقولنا الامر للوجوه
حقيقة والذهني للمجتهدين كذا وكذا يقال في قوله وطرق
استفادتها وقوله بطرق مستفيدة فان المراد بالقرع اعد
الباحثة عن ذلك كقولنا النص مقدم على الظن والمنقاس
مقدم على غير المتواتر وهكذا وبطرق استفادتها اي
استفادتها المجتهدين اياها فالذي يستفيدها من الطرق انما هي
المجتهدين الاصولي لان الذي يتعلق بالاصولي بحر معرفة القواعد
الباحثة عن طرق الاستفادة كما هو صريح كلام المصنف
المرجحات اي لبعض الأدلة على بعض عند تعارضها مثال ذلك
ان يدل دليل على وجوه في التواتر اخر على نفي في المرجحات لا أحد
الدليلين على الآخر كونه نضا ومتواترا او ناسخا وخود ذلك
واقي بالعبارة هنا وفيها بعد على ما فيه مما تقدم عن الآيات لان
حقيقة الطرق هي المسالك وقد اريد بها هنا المرجحات وصفية
المجتهدين تشبيها لها بالمسالك بجامع التوصل بكل الى المقصود وقدر
الاضافة كذا تبينهم وهو حسن وقال بعض المحققين لان المتبادر
من طرق استفادتها ما يوصل اليها من المرجحات وغيرها والمتبادر
من طرق مستفيدة ما يوصل الى مطلوبهم من صفات المجتهدين وغيرها
فتخصيص الاول بالمرجحات والثانية بصفات المجتهدين في وجهه
بعضهم

بعضهم بغير ذلك فليحظر المذكور معظمها الخواما ما عداها
فهو مذكور في غير هذا الكتاب من الكتب المختصة وبطرقها
مستفيدة اشار اليه بتقدير المضاف الى ان قول المصنف ومستفيدة
عطف على المضاف اليه واختار ان كمال ان عطف على المضاف قال
وقول الله وبطرق مستفيدة ما تكلفا او قد فيه ترك للمعاداة
المجار وهو الباطل في الآية بان اراد فيه تكلف من جهة
اللفظ فلا وجه له لان غاية ما فيه العطف على المضاف اليه
بحيث يكون المضاف اليه بحيث يكون المضاف متعلقا بكل من
المتعاطفين وهذا ما لا نزاع في شيوخه ووقعه في اوضح
الفصح كما لا يخفى وان اراد فيه تكلف من جهة المعنى لان معنى
طرق الشيء الامور الموصلة اليه ولا معنى لكون صفات المجتهدين
طرقا موصلة الى المستفيدة الذي هو هو فهو ممنوع منقضا لظاهر
لان الطرق تارة تضاف الى المفعول وتارة يكون المراد منها الامور
الموصلة اليه ومن هذه الحالة قول المصنف طرق استفادتها
كما هو ظاهر وتارة تضاف الى الفاعل وتارة يكون المراد منها
الامور التي يصل بها او فيها الفاعل الى مطلوبه فقولهم ومن
هذه الحالة قوله طرق مستفيدة لان صفات المجتهدين امور
يصل بها المطلوب وهو استنباط الاحكام من الأدلة على انه
يصح ايضا ان يكون من الحالة الاولى باعتبار استفادتها كما
يخرج بذلك اضافة الطرق الى المشتق ولا تكلف في ذلك غاية
الامران فيه دقة يتوهم منها التكلف ولا يخفى انه يرد على ما اختار
ان المتبادر من كونه عار بالمستفيدة انه يعرف ذات المستفيدة او
انه يعرف من حيث استفادته وكلا هذين غير مراد فان اراد بذلك

ع ٣

ان يعرف من حيث الصفات فالعبارة غير ظاهرة فيه لما علت
 اه التبادر منها احد الاولين فلا بد من غاية السكوت في حملها
 على المراد بصرف يعنى صفات المجتهد وهي شدة الفهم
 والملكة التي يترك بها العلوم وبلوغ الدرجة الوسطى لغة
 وعربية واصولا وبلاغة ومقتضى الاحكام من كتاب او سنة
 او غير ذلك وانما قيد بالمجتهد لانه الذي يستفيد من الادلة
 بخلاف المتقيد فانما يستفيد من المجتهد فيعمل بعضهم لم يدخلوا
 في المستند سهوكا قاله شيخ الاسلام وبمعناها اي
 عن صفات المجتهد وبالمرجحات الخ هذا توطئة للاعتراض
 على المص فيما ادعاه مما سياتي لا شرح لتعريف الاصولي والخاص
 ان المص ادعاه في هذا المقام ستة امور الاولى ان المرجحات وصفات
 المجتهد ليست من مسمى الاصول كما اشار اليه هنا باستطاعتها من
 تعريف الاصول وصرح به في منع الموانع كما يؤخذ من قوله المص
 واسقطها المص كما علة لما قاله من انها ليست من الاصول الثاني
 ان الاصول هي الادلة الالهامية على ما قاله تتوقف على معرفة
 صفات المجتهد كما صرح به في منع الموانع حيث قال وانما تذكر في
 كتبه الخ الثالث ان المرجحات وصفات المجتهد يستفاد منها الادلة
 الالهامية كما اشار اليه بقوله وطرق استفادتها واستفادتها
 حيث اضاف الاستفادة والمستفاد الى ضمير الادلة الالهامية
 وصرح به في منع الموانع حيث قال لانها طريق اليه الرابع ما يؤهم
 التشبيه الذي في قوله وذكرها في تعريف الاصولي الخ من ان اعتبار
 صفات المجتهد في مسمى الاصول من حيث حصولها لكن بحث في جعل
 المص مدعي هذا بانه التشبيه لا يلزم من كل وجه كما تقدم الخامس

ان قوله المص المجتهد تعريف للفقهاء كما صرح به في منع الموانع
 حيث قال كذا كرههم في تعريف الفقهاء الخ السادس انهم قالوا الفقهاء
 العالم بالاحكام كما صرح به في منع الموانع حيث قال وما قال اول
 الفقيه الخ وقد ذكرها المص بقوله واسقطها المص الخ كما تبين
 وأشار الى رد ثلاثة منها في توطئة الاعتراض بقوله الموضوع
 لبيان الخ فيه اشارة لرد الاول وقوله هو بعبارة فيه اشارة
 لرد الثاني وقوله من جملة الدلائل التفصيلية مع قوله ثم ان
 الدلائل في اشارة لرد الثالث وقد صرح برد الجميع عند تصديده
 لرد بقوله وانت خبير الخ فقوله لكونها من الاصول لرد الاول
 وقوله على ان توقفها الخ رد للثاني وقوله طريق للدلائل السقط
 التفصيلية رد للثالث وقوله على ان توقفها الخ والتعبير الخ رد
 الرابع واعاقلهم المتقدم الخ رد الخامس وقوله على ان بعضهم
 رد للسادس فظهر ان قوله وبالمرجحات تمهيد للاعتراض وان قوله
 واسقطها الخ بيان لما ادعاه المص في منع الموانع وقوله وانت
 خبير الخ شروع في الرد على المص فيما ادعاه من الامور المذكورة
 فتفطن اي بمعرفة انما قاله وبالمرجحات حتى احتاج
 الى قوله اي بمعرفة انما لم يقل من اول الامر الخ وبمعرفة المرجحات
 ليوافق اولاما اقتضاه ظاهر المتن من ان استفادة هذه
 الدلائل بفضل الطرق حيث اضاف الطرق التي هي المرجحات الى
 الاستفادة ولما كان هذا الظاهر غير صحيح لان مجرد ان المرجحات
 لا يحصل بها الاستفادة فسر المص بقوله اي بمعرفة فان قيل
 لوقال وبمعرفة المرجحات لعلم ان المراد في كلامه ان لها طرق
 استفادتها من حيث معرفتها لا من حيث ذاتها فلا حاجة الى

ما فعله اجيب بان لم يقل ذلك كراهة لبادرة مخالفة فائدة
معرفة ظاهرهم ثم بين مراده وجميع ما تقرر من نظيره في قوله
وبصفات المجتهدين بقيامها بالخلافة في الايات تستفاد دلالة
الفقه الخوض في ذلك انه اذا تعارضت الادلة كما اذا قام دليل
على وجوب الوتر واخر على نفيه فيستفيد المجتهد بمعرفة المرجحات
الدليل على الحكم الذي ترجح من الادلة المتعارضة بكونه نصا
او متواترا او نحو ذلك فحصل ان معرفة المرجحات لا يستفاد
منها الادلة الاجمالية وانما يستفاد منها بعض الادلة التفصيلية
وهو ما عارضه غيره ثم ترجح مرجحات قامت به اي ما يدل عليه
انما احتاج لهذا التفسير مع ظهوره لاحتمال دلالة الفقه لما يدل
منه على غيره ولما يدل عليه من غير مع ان المراد الثاني كان ذلك
محتملا لغير المراد احتاج لتفسيره دفعا للايهام كذا يؤخذ من
الايات ولا يخفى كما قاله بعض المحققين بعد ذلك الاحتمال ههنا
جدا فالاقرب انه اي بهذا التفسير مع انه لا معنى لدلالة الشيء
الا ما يدل عليه نوطته لما بعد ذلك من جملة الخوض بتعضية
حال من ما ولا يخفى انه يستغنى عن لفظ جملة بمن التعضية فهو
مستدرك لا استفادة للتعليق المذكور وبه الان يقال فهم
التعريض مع زيارته اقرب كما قاله في الايات دلالة
التفصيلية اعترض بان الدليل عند التعارض هو المرجح فكيف
الطلق على البقية دلالة واجيب بان تسميتها بذلك على سبيل
التغليب او على سبيل الجواز بالاستعارة او لانها ادلة لولا التعارض
وسياق في القولة التي بعد هذه القولة جواب اخر فلفظ
عند تعارضها ظرف لتستفاد اوليدل والضمير على الاول لدلالة الفقه

وعلى

وعلى الثاني يرجع لما والتاسي باعتبار معناه الوقوع على
دلائل وعلى كل من التقديرين فالمراد عند تعارضها مع غيرها
لان دلالة الفقه التي هي ما يدل عليه عند التعارض انما هي الادلة
التي ترجحت على ما عارضها فلا يصح نسبة التعارض اليها فقط
ولا يرجع لقوله دلالة التفصيلية لانه يلزم من تعارض جميع
دلالة التفصيلية وليس كذلك فافهم وبصفات
المجتهد الخ من تنقيد الامر الثالث كما علم مما مر اي
بقيامها قد عرفت ان فيه اشارة لرد الامر الثاني في الايات
وفرق بين القامين حيث اعتبر في المرجحات معرفتها وفي
صفات المجتهد قيامها لا معرفتها هو بالمراد انما قال بالمراد
ولم يقل به مع انه اخبر لئلا يلزم التكرار اذا الضمير ترجع
للمجتهد وهو من قامت به صفات المجتهد فلو كان ذلك صاس
التقدير بقيام صفات المجتهد بمن قامت به صفات المجتهد كذا
في الايات وهو اول من توجيه بعضهم لذلك بان قيل قيامها
به لا يسمي مجتهدا لان القلبية لا تفهم من كلام الله وانما تفهم
منه المقارنة فتدبر لتلك الدلائل يعني الدلائل التفصيلية
اي اهلا لاستفادتها اي لا مستفاد لها بالفعل لانه لا
يلزم من قيام صفات المجتهد بالمراد ان يستفيد الله لاسئل
التفصيلية بالفعل كما هو ظاهر بالمرجحات متعلق بقوله
مستفيدا فيستفيد الاحكام اي يكون اهلا لاستفادتها
وانما لم يسمه الله بذلك انما ادعى عليه ما قبله هذا ان قرئ
بالرفع عطفا على قوله يكون مستفيدا وهو الاقرب ويصح نصبه
بان مضمرة جواز انعطافه على اسم خالص وهو استفادة ووجه

يكون المراد في استيفاء العمل منها أي من تلك الدلائل
ولتوقف على قدرته على فعلها وهو قوله ذكرها الخ
استفادة الأحكام منها طريق ذكر أن تركها دليل
المتفصيلي مع الدليل الإجمالي قياسا من الشكل الأول فإذا ارت
استفادة وجوب الصلاة من قوله تعالى أقموا الصلاة قلت هكذا
أقموا الصلاة أمر والأمر للوجوب حقيقة ينبغي أقموا الصلاة
للو وجوب حقيقة التي هي الفقه قال الشهاب بخلافه فيه
تجوز حيث أطلق الفقه الذي هو العلم بالأحكام على الاستفادة
التي هي سببه ومنشأه أو قال في الآيات ولكن أن تمنع القول
ويؤيد بتفسير الكمال لاستفادة الأحكام منها يعلم من الأدلة
والإيجاز أن الشافعي قد جعل الاستفادة هي الفقه وظاهر الاستفادة
بالفعل فيرو عليه كما قال العلامة الناصر أن ذلك ليس بشرط
أنهم قالوا في تعريف الفقه بأنه العلم بالأحكام المراد التمهيد للعلم
بها لا العلم بها بالفعل ويجاب بأن المراد الاستفادة بالقوة
أو بتقدير عضاف بأن يقال لتوقف تهئية الاستفادة الخ وإنما قد رنا
التهئية دون التمهيد ليصح وقوع التي صفة لها فتدبر
على المرجحات وصفان المجتهد متعلق بتوقف وجه التوقف على
المرجحات أنه يعلم بها ما هو دليل الحكم دون غيره من الدلائل
التفصيلية عند تعارضها كما مر بيانه ووجه التوقف على وصفان
المجتهدات المراد أن يكون أهلا لاستفادة الأحكام من الدلائل الشافعية
التفصيلية إذا قامت بتلك الصفات على الوجه السابق
أي حال كونها كائنة على الوجه السابق والمراد به معرفتها في
المرجحات وقيامها في صفات المجتهد ذكرها أي المرجحات

وصفان

وصفان المجتهد في تعريف الأصول أي تعريفها باعتبار إطلاق
على المسائل وعلى الأدراك الموضوع لبيان الخاتما المحمول
والمدون لأجل بيانه الخ فالمراد بالوضع هنا الجعل والتدوين
وليس المراد بالوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى حتى يرد ما قيل أنه
لا يصح نعت الأصول بالموضوع لأن الموضوع لفظ الأصول
والمراد من الأصول المنعوت الفن الأول لأنه المعروف بالتعريفية
واندفع بذلك أيضا ما قد يقال أنه البيان ليس موضوعا له وإنما
الموضوع له المسائل والأدراك ما يتوقف عليه لفقه قد
يجب الشك في ثلاث أمور وهي الأدلة الإجمالية والمرجحات
وصفان المجتهد وبيان توقف الفقه عليها أنه مكتسب من الأدلة
التفصيلية وأكتسبه منها يتوقف على تلك الأمور إما الأول فلا
الدليل التفصيلي أنما يستفاد منه الحكم بواسطة تركيبه مع الدليل
الإجمالي كما تقدم وإما الثاني فلا المرجحات يعلم بها ما هو
دليل الحكم دون غيره من الأدلة التفصيلية عند تعارضها كما مر وإما
الثالث فلا المراد أن يكون أهلا لاستفادة الأحكام من الدلائل
التفصيلية إذا قامت بتلك الصفات كما علت وإذا كان الفقه متوقفا
على هذه الثلاثة فهي أصوله وقد تقدم أن المراد بكل من الدلائل
الإجمالية والمرجحات وصفان المجتهد القواعد الباحثة عنها لا
أنفسها فاندفع شغل العلامة الناصر وتبع الشهاب محمدا في
جعل المرجحات وصفان المجتهد من الأصول بأن الأصول إما القواعد
أو معرفتها وعلى كل فليس من المرجحات وصفان المجتهد والذي منه
القواعد الباحثة عنها أو معرفتها فتدبر لكن الإجمالية
استدركه على قوله من الأدلة لأنه لو فهم أن المراد ما يعل الأدلة

٤٦

التفصيلية أو التفصيلية فقط كما تقدم في أي قول المص
 ولأن لفظة الاجمالية كثرها جدا أي ولأن في الاجمالية
 غلب عنها العلم حكم الجزئيات من حكم الكليات فلا حاجة إلى
 جعلها من الاصول وإن توقف لفظة عليها ومن المرجحان
 وصفان المجتهد عطف مدخول من فكون الثلاثة بيان لما يتوقف
 عليه الفقه كما مر واستظهر أنها الخاسية في بيان لانه
 واقع في جواب سؤاله لا ملاحظ تقديمه ولم يستظهر المص
 كما علمت أي من اقتضاه في التعريفين على دلالة لفظة الاجمالية
 لما قاله أي في منع الموانع من أنها الجزئيات لما
 قاله وإنما ذكر الجزئية لما قاله المص وعرضه بذلك
 الجواب عما ورد عليه من أن مقتضى كونها ليست من الاصول
 عدم ذكرها في كتبه فأجاب المص بقوله وإنما تذكر الجزئية
 لتوقف معرفته أي الاصول الذي هو الدلالة الاجمالية على ما
 قاله المص وقوله على معرفتها أي المرجحان وصفان المجتهد
 لأنهما طريقا إليه لتعليل التوقف فهو علة للعللة قال أي
 في منع الموانع وذكرها الخ عني المص بذلك الجواب عما ورد
 عليه من أن مقتضى كونها ليست من الاصول عدم ذكرها في كتبه
 الاصولي صح أي حين أن كانت ليست من الاصول كذكرهم
 في تعريف الفقيه الخ التسمية من حيث كون كل من التسمية والتسمية
 به المتضمن اعني في شيء في النسوب ليس من النسوب اليه لتوقف
 معرفة النسوب اليه لتوقف معرفة النسوب اليه على ذلك الشيء
 من شروط الاجتهاد بيان لما يتوقف عليه الفقه حيث قالوا
 الخ لتعليل كونهم ذكره في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه فكانه

قال

قال لانهم قالوا الخ الخ الخ الخ الخ وهو ذو الدرجة الاقرب
 ان الضمير للمجتهد ولان فيه ان الكلام في تعريف الفقيه لان تعريف
 المجتهد تعريف للفقيه اذ هو مفسر به ويحتمل ان الضمير للفقيه كما
 فيه بعد وما قالوا الخ هذا اسلوب كلي ينافيه لايجاب الجزئي
 الا في قول الله على ان بعضهم الخ هذا كلامه الخ المشار اليه
 باسمه الاشارة المذكورة المتضمن لتلك الدعوى الموافق
 لظاهر المتن الخ إنما اعتبر بظاهر المتن لانه لا احتمال لتعدد مضاف في
 عبارة قبل الضمير في استفادتها واستفادتها جزئياتها
 في المرجحان وصفان المجتهد الخ متعلق بالموافق الذي يبنى عليه
 عليه الخ وصفة ككون المرجحان وصفان المجتهد طريقا للدلالة الاجمالية
 وتحت صاحب الايات في هذا الباب ان مجرد كونها طريقا للدلالة
 الاجمالية لا يقتضي أنها ليست من الاصول مجازا ان يكون بعض
 الاصول طريقا لبعض آخر منه فكيف صح ان يبنى المص على كونها
 طريقا للدلالة الاجمالية ما ذكره ولو نهاه على كونها خارجة عن
 الاصول لاصح البين ان يدبر وأنت خبير الخ لعل الله يقول مع المص
 حيث سلم له البين ان يدبر في المص عليه والافا بنا غير صحيح كما علمت
 مما تقدم أي في قوله وبالمرجحان الخ بانها الخ متعلق بخبر
 وكان ذلك الخ المشار اليه باسم الاشارة جعل المرجحان وصفان
 المجتهد طريقا للدلالة الاجمالية وقوله سري اليه من كون التفصيلية
 جزئيات الاجمالية أي والتفصيلية متوقفة على المرجحان وصفان
 المجتهد فكأن الاجمالية ايضا كذلك لان القاعدة انما ثبت للجزئي
 ثبت للكل وقد ثبت للتفصيلية التوقف على المرجحان وصفان
 المجتهد فيثبت للاجمالية وهو أي السريان المقوم من

سرى هذا هو المصواب في نفسه والضمير واما تفسيره بما سرى اليه
من جعلها طريقا للاجمالية فغير ظاهر لان غرض الشئ الان دفع سريان
ذلك للمص من كون التفصيلية جزئيات الاجمالية كما لا يخفى
منذ فوج بان توقف الجزئيات ان توقفا لتفصيلية على المراتب
وصفات المجتهد ليس من كونها جزئيات الاجمالية حقا فتوقف
بتوقف التفصيلية لتوقفها بل من حيث تفصيلها وتعلقها باشياء
خاصة لانها لا تقيد الاحكام بالخصوصية الا من هذه الحقيقة
كما اشار اليه لك الشئ بقوله المفيد للاحكام وعلم من ذلك ان محل
قولهم ما ثبت للجزئى مثبت للكل اذا ثبت للجزئى من حيث كونه
جزئيا بخلاف ما اذا ثبت له من حيثية اخرى على ما ذكرنا
من المراتب وصفات المجتهد من حيث تفصيلها الى من
حيث تعلقها باشياء خاصة لا من حيث كونها جزئيات التفصيل
توقفا للاجمالية ايضا على ما ذكرنا كما علمت المفيد للاحكام
صفة تفصيلها على ان توقفها الجزئى وان سلمنا ذلك جزئيات
في الاعتراض على ان توقفها الجزئى وهذا يمنع لقول المص وانما تذكر
في كتبه لتوقف معرفة على معرفتها بالنسبة لصفات المجتهد لا
بالنسبة للمراتب فان قيل شأن العلوية ان تكون هي وما قبلها
متعلقين بدعوى واحدة والعلوية هنا ليست كذلك اجيب
بان قبلها وهو قوله وانت حذير الخ منع لدليل دعوى المص اعنى
قوله لانها طريق اليه والعلوية منع للدعوى نفسها بعد التنزل
وتسليم دليلها فمما يتعلق بدعوى واحدة كما هو شأن العلوية
من ذلك ان من حال كون صفات المجتهد بعض ما ذكرنا
المرجحات وصفات المجتهد فالشارح اليه باسم الاشياء هو ما ذكر

وانما

وانما الخ الشئ يدل على ان كلام بعضهم بعض لا للاجتهاد عن
شئ والمعتبر في معنى الاصولي الخ هذا منع لما يفرقه الشئ
في قول المص وذكرها في تعريف الاصولي الخ من ان المعتبر في
معنى الاصولي حصولها وقد تقدم لك البحث في ذلك فارجع
اليه كما تقدم ذلك في ان قوله والمعتبر الخ لم يتقدم في كلامه
اصلا الا ان يقال مراده التقدم ولو في كلام المص وقد تقدم
ذلك في كلامه حيث قال في الاصولي الخ فتأمل وبالجملة
فظاهر الخ التواضع طاعة على جملة محذوف والمبالاة بستره
والجملة بمعنى الاجمال والتقدير هذا القول في الاعتراض بالتفصيل
واما القول فيه بالاجمال فظاهر الخ او وان اردت القول فيه
بالاجمال فظاهر الخ فالنا واقعة في جواب اما المحذوفة اي
الشرط المحذوف المقصود الخ صفة للمراتب وصفات
المجتهد النبايات اي من الكتب السبعة لكونها
من الاصول عللة لقوله المعقول لها ان كتابان وفي ذلك مراد
لما قاله المص من انها ليست منه والكمال هنا تحقيقا آخر وهو
ان المراتب من الاصول دون صفات المجتهد لان المراتب
يجب فيها من احوال الادلة التفصيلية على وجه كلي باعتبار
تعارضها وصفات المجتهد يبحث فيها تاريخ من فعل المكلف كما في
مسئلة لزوم التقليد للمجتهد وتاريخ عن غيره كما في قولهم
خلو الزمان عن المجتهد غير جائز ولهذا قال كثير من المحققين
مباحث الاجتهاد كالتمتع للاصول العفة ضقت اليه لتوقف
الاستنباط على بعضها وهو شرط المجتهد اه بتصرف
فالمصواب ما صنعوا ان يرجع على التقليل من ذكرها الخ

لما صنعوا كان يقال الخوا كان ينبغي ان يقولوا كقولهم الخوان
 الغرض القليل لذكرها الذي هو بيان لما صنعوا فوجوا من فكيف
 يصح القليل لذكرها يدل على الاستقبال نعم ان قدر مضاف
 في كلامه كان يقال فالصواب نوع ما صنعوا صح القليل قد بر
 وقيل معرفة ذلك اي المذكور من دلائل الفقه الاجمالية
 وطرق استفادة مستفيدة جزئياتها ولا حاجة الى
 تعريف الاصولي اي بانه العارف بالامور الثلاثة وقوله
 للعالم به من ذلك اي مما ذكر من تعريف الاصولي لانهم لم يعتبروا
 في معنى الاصولي الا ما اعتبروه في معنى الاصول بخلافه على
 صنيع المص اعتباره في معنى الاصولي ما لم يعتبروه في معنى
 الاصول كما تقدم واما قولهم المتقدم الخ هذا منع لما قاله
 المص من ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف للفقيه وكذا
 عكسه اي قولهم المجتهد الفقيه الذي هو صفة للعكس
 الماصدق اي واذا كان المراد الماصدق فليس تعريفا
 واعلم ان لفظة الماصدق اصطلاحية للمعلل وليست مستعملة
 من العرب وهي في هذه العبارة اسم مركب تركيبا مزجيا من ما
 وصدق يدل على دخول ال عليها فاصلا بما الموصولة وصدق
 فعل ماضى مركبا وجعل اسما للافراد التي يصدق عليها
 الكل وحكمها الاعراب فتكون مجزئة هنا اي ما يصدق
 عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد هذا تعبير لقولهم
 الفقيه المجتهد وقوله والعكس اي ما يصدق عليه الفقيه تعبير
 لقولهم المجتهد الفقيه الذي هو عكس ما هنا لا بيان
 المفهوم معطوف على بيان الماصدق والمفهوم وانما لول

والموضوع

والموضوع له والمعنى الفاعل مترادفة على معنى واحد كما هو
 ظاهر وان كان هذا الاصل في التعريف الواو للحال وان
 زائدة والاصل بمعنى الكثير والغالب والحال انه الكثير والظاهر
 في التعريف وقضية ذلك انه قد يراد في التعريف بيان الماصدق
 وهذا ان وافق الاصطلاح يلزم عليه انه لا اعتراض على المص
 به ذلك لانه يكون في قول الشافعي المراد به بيان الماصدق لا
 المفهوم غير دفع لما قاله المص من ان قولهم الفقيه المجتهد
 تعريف للفقه لصحة كونه تعريفا مع كون المراد به الماصدق
 وان كان على خلاف الاصل نعم يعترض على المص بغير ذلك
 الوجه وهو اذا كان المراد به بيان الماصدق لم تكن الشروط
 مقصودة لهم في بيان الفقيه فكيف يدعى المص انهم ذكرها
 في تعريفهم نعم نعم منهم من لزوما للفقيه وبالجمله قد عرفت ان
 انهم ذكرها في تعريفهم لغاية شروط الاجتهاد لا لاختلاف
 الاعتراض لان مفهومها مختلف على لقوله بل لبيان
 المفهوم فكانت وانما لم يصح ان يراد منه بيان المفهوم لان
 مفهومها مختلف اي والتعريف لا يمكن مع اختلاف المفهوم
 بالاجمال والتفصيل لان المراد ان مفهومها مختلف بغير
 الاجمال والتفصيل لان مفهوم الفقيه العالم بالاجمال من
 الشرعية العملية الخ ومفهوم المجتهد المستفاد عن وسعته في
 تحصيل حكم بظن وقد اعترض الشهاب عمدة بقا للعلامة
 الناصر هذا القليل بانه غير صحيح لانه يصح ان يكون المراد
 بيان المفهوم مع اختلاف مفهوم الفقيه والمجتهد لثلاثة
 مفاهيمها وبيان الشيء بل انهم مفهومه من طرق بيان المفهوم

غاية انه رسمي لا حقيقي واجاب في الايات بان الشئ ينفي على
التحليل على ما هو الظاهر المتبادر في مقام بيان الاصطلاح
من كونه المراد بيان تعريفاتها الحقيقية لا الرسمية لان الاعتراف
بالغاثة في الاقتصار عليها والتعاريف الحقيقية لا تصح
مع اختلاف المفهوم ولا حاجة لهذا اعتراض على قول
المصنف وما قاله الفقيه العالم بالاحكام ومحصل الاعتراض
انه معلوم من تعريف الفقه والاجتهاد فعلمهم قولهم ما ذكر
لكونه معلوما من ذلك ثم ترقى الشئ في الاعتراض على المصنف بقوله
على ان بعضهم قاله الخ لان هذا الجواب جزئي وهو لا يقع
للسلب الكلي الذي ادعاه المصنف بقوله وما قاله الفقيه الخ
الى ذكره اي ذكر المفهوم للعالم به من تعريف الفقه
والاجتهاد واي لانه اذا كان تعريف الفقه العالم بالاحكام
الشرعية العملية الخ واذا كان تعريف الاجتهاد استقراغ الحق
الوسع في تحصيل ظن الحاكم علم مناهم مفهوم المجتهد المستخرج
وسعه الخ اي بان يقال ان العالم بالاحكام الشرعية العملية الخ
لذلك اي لعلمه من تعريف الفقه على ان بعضهم
الخ قد اعترض ان هذا ترقى في الاعتراض على المصنف ومراذه
بالبعض الشيخ ابواسحاق الشيرازي ومن تبعه قاله
اي قاله الفقيه العالم بالاحكام الخ نصرحا الخ اي
هالكون ذلك القول نصرحا الخ فهو حال من القول المقتضى
من قاله وجعله حال كما ذكرنا اول من جعله مفعولا لاجله
وقد برر بما علم انما اي من تعريف الفقه وقد تقدم
وجه علمه منه فتنبه والفقه الخ عن المصنف هنا تبعا
للفقه

لا بد العاجب وغيره واعتزله العلامة الناصريان ابن الحاج وغيره
عرفوا اصول الفقه بالتركيب الاضافي فنقصوا التعريف طر فيه
الاصول والفقه لتوقف معرفة التركيب على معرفة اجزاء التركيب
باعتبار المعنى العلمي فلم يراع الخ الى تعريف الفقه واما المصنف فلا
راعي له الى تعريفه لانه انما عرف اصول الفقه باعتبار المصنف
العالم ولذا لم يتعرض لتعريفه الاصول الذي هو الجزء الاول
واجاب في الايات بان المصنف راى اعيانها وهما الثقات النفس
وتشوقاها كمال الشئ في عند التعرض لأصول البعيا
اصول الفقه الى تعريف الفقه لما بينهما من المناسبة والارتباط
وكفى بهذا ادعاء والاعتراض كما ترى مبني على ان غرض المصنف
تعريف الفقه الواقع جزا من اصول الفقه ولكن ان نقول
غرض المصنف تعريف الفقه الواقع جزا من دلائل الفقه الاحكامية
وتم يسقط الاعتراض من اصله العالم ورد الشبهة
عمارة على هذا التعريف انه غير مانع لصدقه بان على العبد
موزون وعلى العالم بان القياس حجة لانهما من جملة العالم
بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية
قال الاول مكتسب من قوله تعالى ونضع الموازين القسط
ليقوم القياس والثاني من قوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار
واجاب في الايات بان معنى العملية المتعلقة بكيفية عمل
كما قاله الشئ والمراد من كيفيته وجوبه او حرمة او غيرها من
بافي الاحكام الخمسة كما فسر هاهنا ذلك بعض الشهاب عمارة
والكيفية في الصورتين المذكورتين ليست من تلك الاحكام
لكن هذه الجواب انما ينهض على من قصر الكيفية على تلك الاحكام

وسياقي أنه ينبغي تعميمها غير هاو ولا يتم هذا الجواب وكذا الجواب
عن الصورة الأولى بأنها من اليقينيات والمراد بالعلم في التعريف
الظن كاسياقي والمراد بدفع الازراء اذ ادل عليه دليل وهو
تعبير به في كتابه الاجتهاد ووجه عدم تمام هذا الجواب ما
سياقي من ان المص اختار عدم خروج اليقينيات من الفقه
خلاف الا يقال القياس ليس يعمل فلا معنى ليراده لانا نقول المراد
بالعمل ما يتحمل الاعتقاد كاسياقي تحقيقة في بابها وظاهره صريح
المشهور ان العلم في كلام المص للتصور والتصديق لانه اخرج
تصور الذات والصفات بتعبد الاحكام لا بالعلم حيث قال
في شرح تعبد الاحكام الخ ولا ينافي ذلك قوله الا في غير وانه
عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية ادلة الخ الصريح في ان
المراد بالعلم هنا الظن وهو لا يكون الا تصديقا لان الغالب
انصراف العلم الى التصديق عند اضافته الى الاحكام فهو في
ذاته شامل للتصور والتصديق لكنه انحط على خصوص التصديق
بواسطة اضافته الى الاحكام وبذلك يخرج تصور الاحكام
فلا يقال جعل العلم شاملا للتصور والتصديق يؤدي الى خلوة
التعريف مما يخرج تصور الاحكام على انه يصح ان يراد به خصوص
التصديق ابتداء كما يدل عليه قول الشافعي وغيره ان الفقه هنا
بالعلم وان كان لظنية ادلة ظنا الخ فانه صريح في ان المراد
بالعلم هنا الظن وهو لا يكون الا تصديقا كما علمت ولا ينافي
ذلك اخرج الشافعي تصور الذات والصفات بتعبد الاحكام لا
بالعلم حيث قال في شرح تعبد الاحكام الخ لان تصور الذات
والصفات يخرج بكل منهما الا ان الشافعي جربا على

الانساب

الانساب الاغلب من كون الاحكام شرعا بالفصل لا بالاحكام
بالاحكام لا يخفى ان الاحكام جميع حكم وهو يطلق على المحكوم عليه
وعلى المحكوم به وعلى وقوع النسبة اول وقوعها وعلى اركانها وعلى
خطاب الله المتعلق بفعل المكلف كاسياقي وعلى النسبة التامة بين
الطرفين وهذا هو المراد هنا ولذا فسر الشافعي الاحكام بالنسب
التامة وعليه في كلام المص حذف مضاف اي بوقوع الاحكام
اولا وقوعها فقد يكون العلم بمعنى التصديق لا بالتصور لا يخطا
عليه بواسطة الاضافة للاحكام وان كان هو في ذاته شامل
لها اولان المراد به خصوص التصديق ابتداء كما تقدم ولو اردنا
بالحكم هنا الوقوع او لا وقوعه على ما صنفه الشافعي لم يصح تقدير
ذلك المضاف اي بجميع النسب التامة اشار بالتعبد بالجميع
الى احوال الاستغراق لكن لو عبر بكل بدل جميع لكان اول لان
جميع تستعمل كثيرا بمعنى الجميع الا نادرا وقيد بالتامة احتمل ان
عن الناقصة كالنسبة الاضافية في نحو غلام زيد والنقصة
في نحو الحيوان الناطق واعلم ان النسبة التامة هي تعلق المحرك
بالموضوع على وجه الشئ او الاستغناء وقوله في الايات والنسبة
التامة هي الوقوع او لا وقوع ففيه ما فيه فتدبر الشرعية
اي المنسوبة للشرع فان قيل من المعلوم ان الشرع هو الاحكام
وقد في قوله الشرعية نسبة الشئ الى نفسه اجيب بان المراد به
بالشرع المنسوب الى الشارع مجازا او قصد اللباقة على انه لو
بقي على حقيقته لم يكن من نسبة الشئ الى نفسه بل من نسبة البعض
للكل لانه الشرع يعنى الاحكام العملية والاعتقادية فهو كل
والاحكام المرادة هنا بعض منه اي المأخوذة من الشرع

فيه اشارة الى بيان وجه النسبة فان قيل من المعلوم ان الشرع
 بمعنى الاحكام كما تقدم وحيث يلزم اخذ الشيء من نفسه اجيب
 بان المراد بالشرع المأخوذ منه مجازا على انه لو بقي على حقيقته
 لم يكن من اخذ الشيء من نفسه بل من اخذ البعض من الكل فامر ولو
 على كونه الشيء المراد بالشرع الشارح ان بعضها ليس مأخوذا منه
 كما ثابت بالقياس ويمكن ان يجاب بان المراد المأخوذة من الشارح
 ولو بواسطة المبعوث به النبي الكريم المراد التفسير بالنبي
 على التفسير بالرسول لان النبي اذا استعمل لا كما تقدم مع كون
 التفسير بالرسول فيه شائبة تكرر مع قوله المبعوث الهلية
 اى النسبوية للعقل وللعقل غير مكلف لان الفقه يبحث فيه عنه
 اذ بين فيه ان زنا الصبي يمنع منه وان صلاته يؤمر بها السبع
 ويضرب عليها العشرة وحيث ينبغي تعميم الكيفية في قولهم المتعلقة
 بكيفية عمل الخواص والامر والضرب ولا تقتصر على الاحكام المحضة
 واورد على التقيد بالهلية انه يميز التعريف غير جامع لانه يخرج
 العلم بالاحكام انما لم يتعلق بكيفية عمل كسوة الظهارة المخرقة
 المستحيلة خلا وبثبوت السببية للزوال في وجوب ظهر الثبوت
 المنع من الارث للرق وثبوت منع صحة التفرق للموازا لعمل هنا
 واجيب بان قد يقال انها متعلقة بكيفية عمل تاويل كان يقال
 استعمال المخرقة المستحيلة خلاها وصلافة الظاهر واجبة بالزوال
 واخذ الميراث مع الرق حرام وكذا الباقي افاده في الايات
 اى المتعلقة بكيفية عمل اى بصفتها من وجوب وندب وغيرها
 ونوم غير الاحكام المحضة كما علمت مما تقدم قلبي وغيره
 تعميم في العمل كالعلم بان النية في الموضوع واجبة وان الوتر

مندوب

مندوب وهذا تحليل للمعلم بالعالم بالاحكام المتعلقة بكيفية
 عمل فالعمل هو المحكوم عليه كانية والوتر في تحليل الشئ وكيفية
 المحكوم به كالوجوب والندب في ذلك والحكم هو النسبة الثانية
 على ما قاله المتأخر وهي ثبوت المحكوم به المحكوم عليه كسوة
 الوجوب للنية في الموضوع وثبوت النذب للوتر والفقه هو
 العلم بتلك النسبة اى التصديق بوقوعها على ما هو ولا يخفى
 ان المثال الاول للعقل العقلي والمثال الثاني المكتسب
 صفة للمعلم كما هو ظاهر ذلك العلم ليس تقدير الثاني
 للعقل بل هو تفضيل للضمير المستتر او بدله منه من اولها
 صلة المكتسب التفصيلية اى النسبوية للتفصيل به
 والتعيين لكونها مفصلة معينة للاحكام اى المنسوبة
 للاحكام وفيه اشارة الى ان الاضافة في قول المصنف ادلتها
 على معنى لام النسبة ويحتمل ان اللام بمعنى علم اى الدلالة
 التفصيلية على الاحكام ولعل هذا هو الاقرب فخرج الخ
 شروع في اخذ محترزات القبيح المذكورة في التعريف لكن الشئ
 لم باخذ محترزات قبضا لادلة وكان جعله توطئة لقصد
 التفصيلية وبعضهم يخرج من علم النبي صلى الله عليه وسلم
 بالاحكام المذكورة لا انه ليس مكتسب من الادلة والاقرب
 ما صنع الشئ من جعله خارجا بقصد المكتسب لانه ليس مكتسبا
 بل ضروري يتخلقه الله تعالى في النبي صلى الله عليه وسلم عند
 الوحي باليكامياتي بقصد الاحكام الاضافة للسيا
 اى بقصد هو هو الاحكام وكذا ما بعد من الذوات
 والصفات بيان للغير وقد مثل الشئ للمعلم بالذوات يتصور

الانسان وللعلم بالصفات بتصورها لياض حيث قال كنعون
 الانسان والياض ويحك فيه بان يفتني ان الانسان من
 الذوات وليس كذلك بل من الماهيات اذ لا وجود له في الخارج
 واجيب بان المراد بالذوات ما لو فرض وجوده في الخارج لكان
 قائما بنفسه وذلك ليعمل الماهيات فانه لو فرض وجودها
 في الخارج لكانت قائمة بنفسها يعني بحسب اخر وهو ان الصفات
 شاملة للاحكام لان المراد بها ما لو فرض وجوده في الخارج
 لم يكن قائما بنفسه ومن ذلك الاحكام فانه لو فرض وجودها
 في الخارج لم تكن قائمة بنفسها والحوادث عند ان حيث قيل
 في التعريف العلم بالاحكام كان المراد بالصفات ما عدا الاحكام
 على ان العلم بالاحكام قد يكون نصرا وهو ايضا خارج كالعلم
 ببقية الصفات فهو خارج في الجملة لكنه لا يبعد الاحكام بل
 يحل العلم على التصديق على ما مر العلم بالاحكام العقلية
 والحسية اعترضه الكمال بانها تغفل التنبيه على خروج
 الاحكام الوضعية كالاحكام التي وضعتها الحاجة واجيب
 بانها بالنسبة للواضع عقلية حكم عقل بها من غير استناد الى
 حكم حسن كما هو المراد من العقلية والمجاز بالنسبة الى غير حسنة
 لاستناد عقله فيها الى حسن بان يسمعها من الواضع كما هو المراد
 من الحسية كما يستفاد من كلام الشهاب عمارة وفي جعله الوضعية
 بالنسبة للواضع عقلية نظر لاستناد عقله بها الى حسن بان
 يصح كلام العرب في اخذ منه ذلك الحكم ولا يقال ان لم يسمع
 الحكم بنفسه لانا نقول لا يضر ذلك لانه يصدق عليه ان عقله
 استند الى حسن البتة فمدبر كالعالم الخ هذا تمثيل

للعلم

جارية

للعلم بالاحكام العقلية والحسية فالتمثال الاول للعلم بالاحكام
 العقلية والثاني للعلم بالاحكام الحسية واعترضه الشهاب بان
 العالم بان النار الكلية محرقة هو العقل واما الحسن فيحكم بان
 النار الجزئية محرقة فلو قال وان هذه النار محرقة لاجاد
 واجيب بان ان كان الحكم بان النار الكلية محرقة هو
 العقل لكنه يستند الى حسن بان يشاهد افرادها كما قاله
 الشهاب عمارة على انه يصح جعل ال في النار المحصورة فتكون
 اشارة الى ما تضمنه العلم بالاحكام الشرعية العلمية
 اي الاعتقادية اعلم ان معنى كون هذه الاحكام عقلية واعقدا
 انها تعلم ونعتقد لانها متعلقة بكيفية علم واعتقاد وان كانت
 مقابلة بالعلمية التي فسرناها بالمتعلقة بكيفية علم تقتضي
 ذلك اذ علمت ذلك علمت ان في قول الكمال وشيخ الاسلام اي
 متعلقة بمحصول علم نظر اظاهرا اذ ليس متعلق بمحصول علم
 كما هو واضح وقوله كالعالم الخ تمثيل للعلم بالاحكام الشرعية
 العقلية وانما مثل عمالين لانها قسمان ما دليله على كمالها
 الاول وما دليله سمي كالمثال الثاني ولا يخفى ان كلام الشهاب
 في ان الخارج عن حد الفقه بقوله علمية انما هو العلم بان
 الله واحد مثلا واما العلم بشيئ وجوب اعتقاد ان الله واحد
 مثلا فلا يفسر بخارج عنه لانه علم بحكم شرعي علمي الى متعلق به
 بكيفية علم وهو الاعتقاد اذ هو علم قلبي فان قيل الاعتقاد
 ادراك والحقا ان الادراك كيف لا فعل اجيب بان ادراك
 كفاية في العرف فعلا على ان الله المص ذكره في منع المتأخر ان الاعتقاد
 والنيات والاقوال تسمى فعلا لانه على سبيل الحقيقة فيما يظهر

٥٣

قال ومن هذا يعلم انه عدول الامدي وابن الحاجب وغيرهما
عن لفظ العملية الى لفظ الفرعية احتجا بما به النية من مسائل
الفرع وليس عمل ليس بجيد لانها عمل مع ما في لفظ الفرعية من
القصور لعدم شموله لعدم وجوب اعتقاد مسائل الديانات
فانها عندي فقه وليست فرعية وان قال الشيخ الاحكام الاظهر انه
لا يسمى فقها هو علم الله وجبريل والنبى بما ذكرنا في الاحكام
الفرعية العملية ووجه خروج ذلك انه ليس مكتسبا اما علم جبريل
والنبى فضروري بخلق الله فيها واما علمه تعالى فلا يوصف بالاكتمال
لا شعاعا بسبق الجبريل المحال عليه تعالى ولا بالضرورة لانها منه
مقارنة الضرورة لان الضروري وان كان معناه ما لا يحتاج الى
نظر واستدلال يطلق على ما قارنته ضرورة وقيد السنوي وغيره
علم النبي صلى الله عليه وسلم بالحاصل بالوحي وقضية ان علمه الحاصل
بالاجتهاد على القول بجواز فقهه وخالف بعضهم في ذلك معاملة
بانه ليس علما بجميع الاحكام وكانه غفل عن كون المراد في تعريف
الفقه التمهيد للعلم بجميع الاحكام ولذلك استشكل الشهاب
على خروج علم جبريل والنبى بانه حيث الى الامران ان المراتبة التي
كما هي في الر وم ثبوت هذا المفهوم باسمه للنبي صلى الله عليه وسلم
وكذا جبريل واسا ر بعضهم الى الجواب بان المراد التمهيد للعلم بجميع
الاحكام على وجه لا تكون الاحكام فيه بمنزلة الوحي وتبينه
صلى الله عليه وسلم وكذا انه يجهل ليس كذلك لانه لو اجتهاد
فان كان خطا لم يقر عليه وان كان صوابا انقلب بواسطة الفقيه
عليه ضروريا فيكون حجة بما ذكره في الاحكام والايان ولا يخفى ما في
هذا الجواب من الجهد والنقص فانما نحن في الاشكال اللهم الا ان يدعي

عدم

يدعي حصول التمهيد المذكور صلى الله عليه وسلم وكذا جبريل
لكونه متصفا بما هو اعلامه ولا يضر اتفاقه منه وان كان فضيلة
لانه ما كان ان المكتسبة فضيلة وقد انتفت لما نفع آخر في العادة
اهو والا قرب ما قاله بعضهم من ان الذي حققه المحققون ان المراد
التمهيد للعلم بالاحكام وهو عبارة عن ملكة الاستقصاء وهي
ملكة تقتدر بها على تحصيل العلم بكل مسألة ولا شك في حصول
ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم وكذا لجبريل فالفقه متحقق فيه جزما
وان لم يجهد فليست فيه لذلك وبقيد التفصيلية العلم الخ
تبع الشافعي ذلك جماعة منهم المص وهو مبني على ان الخلاف في اكتساب
علمها بالاحكام المذكورة من مقتضى والشافعي كما يصحح به في قوله
العلم بذلك المكتسب للخلاف من مقتضى والشافعي فاذا قال
الشافعي مثلا لا يكتسب النية في الوضوء واجبة لوجود مقتضى او
الوتر ليس بواجب لوجود النافي في اكتساب العلم بوجوب النية في
الوضوء وعدم وجوب الوتر من مقتضى والشافعي لكن علمه بذلك
لا يسمى فقها لانه ليس مكتسبا من الدلالة التفصيلية بل من
الدلالة التفصيلية بل من الدلالة الاجمالية والحق ان الخلاف في لا
يكتسب من مقتضى والشافعي العلم بذلك حتى يعين له كل من
المقتضى والشافعي وحق فان كان الخلاف في هذه التمهيد للعلم بجميع
الاحكام من الامور المعينة كان فقها مستقلا ولا فلا في الصواب
ان قيد التفصيلية لبيان الواقع بذلك اي بما ذكر من الاحكام
الشرعية العملية للخلاف الذي نصب نفسه للخلاف الجدل
ليدعي عن مذهبه امامه كاصحاب الشافعي رضي الله عنه من
المقتضى والشافعي متعلق بالمكتسب وقد عرفت ما فيه الثابت

بهما أي بالمقتضي والنافي وهو وصف الخلافي وقوله ما
 يأخذ من الفقه أي الأحكام التي يأخذها من المجتهدين كوجوبه
 النية في الوضوء وعدم وجود الوتر وقوله يحفظ الخبر على قوله
 المقتضي والخبر الأول وظاهر كلام الشافعي أن الخلافي يثبت ذلك
 بالمقتضي والنافي ما يأخذ من الفقه ويحفظه عن أبطال خصمه
 وإن لم يبين له المقتضي والنافي والحق أنه لا يثبت ذلك إلا إذا عينا
 له لأنه إذا كان الأمر في مثله النية في الوضوء واجبة لوجود المقتضي
 أو الوتر ليس بواجب لوجود النافي كان المقتضي أن يقول له وما هو
 المقتضي وما هو النافي فلا بد من تعيينهما فتدبر فعمله الخ
 يفرع على الاختصاص كما هو ظاهر من عدم مقدم من تأخير كما فيه
 عليه شيئا لوجود المقتضي أي لوجود الدليل المقتضي لوجوبها
 لوجود النافي أي لوجوب النافي لوجوبه وعبروا
 الفقه الخ جواب عما قد يقال كيف عبروا عن الفقه هنا بالعلم مع
 أنه ظن لظنية أدلته وحاصل الجواب أن تعبيرهم عنه بالعلم مجاز
 علاقته المشابهة فيكون مجازا بالاستعارة كما يشهد به قول الشافعي
 لقوته أو علاقته المجاورة كما يشهد به قول الشافعي قريب ويجعل أن
 يكون علاقته الضمنية وإن لم يشهد به الشافعي ولا يخفى أنه حيث كان
 مجازا ور عليه أن الحدود نقصان عن المجاز إلا إذا كان مجازا
 مشهورا وكان بقرينة واضحة واجيب بأنه مجاز مشهور وبأن
 التعبير عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة على ذلك ويمكن أن يكون
 قول الشافعي كإساق التعبير به الخ إشارة إلى ذلك هذا وابق بعضهم
 العلم على حقيقته وحمل الأحكام على ما هو الأحكام الله في حق
 المجتهد ومقلده وهو ما ظنه المجتهد لأنه وإن خالفه المقلد فحكم

في حقه

في حقه وحق مقلده قطعا للقطع بأنه يجب على المجتهد ومقلده
 العمل بما يظنه مطلقا ويمتنع عليه وعليهم العلم بخلافه ورد بأن
 هذا العلم ليس مكتسب من الأدلة التفصيلية كما هو مقتضى
 التعريف بل المكتسب منها ظنه أن كذا حكم الله في نفس الأمر وقد يقال
 لما كان لتلك الأدلة مدخل في حصول ذلك العلم صح أن يقال أنه
 مكتسب منها إلا أنه فيه تحلل لا يخفى هنا أي التعريف واحتمل
 به عما سيأتي في كتاب الاجتهاد أخذ ما بعد وإن كان الخبر
 هو والمحال وإن زائدة لحد الرضا لظنية أدلته على مقتضى
 بين أجزء المعلوم والأصل وإن كان ظن لظنية أدلته والمراد به
 لظنية أدلته من حيث الأدلة كما قاله الشهاب وإن كان منها ما هو
 قطعي المانع ويظهر من هذه تعلل أدلة الدليل الظني لا ينتج الاظن
 سوا كان الدليل ظنيا يجمع مقتضاته أو بعضها وهو كذلك وقد
 اعترض الشهاب عمارة ما ذكره الشافعي بأنه يلزم عليه أن يخرج عن حد
 الفقه العلم بالأحكام القطعية المكتسبة من الأدلة القطعية
 واجاب بأن التعبير بالظن من باب التغليب أي تغليب الأحكام
 الظنية على الأحكام القطعية واجاب السيد بعد كلامه أو رد
 بأنه أما أن يختار أن الأدلة القطعية لا تقيد إلا بالظن كما ذهب
 إليه بعضهم وشكها ما يفرغ عليهم من الإجماع والقياس وأما أن
 يقال أن الأحكام القطعية ضرورة وقد صح في المحصول بخبر
 لأنها ليست مكتسبة من الأدلة التفصيلية وبجوابه في بعضهم
 بأنه ليس المراد من كون تلك الأحكام ضرورة أنها حصلت بلا
 دليل لأنه المجتهد قد استند ظنه من الأدلة التفصيلية فوجب
 الصلاة استنبطوها من قوله تعالى لا تقبل الصلاة ووجوب الزكاة

استنبط من قوله تعالى انما الزكاة وهكذا اهل المذاهب كونها
 ضرورية لانها اشهر بعد كسبها من الاول حتى عدت
 من ضروريات الدين افادة في الايات كما سيأتي التفسير
 اي حيث قيل في تعريف الاجتهاد انه استغناء الواسع في تحصيل
 ظن الحكم وقد عرفت انه يمكن ان يكون ذلك اشارة الى ان التقيد
 عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة على ذلك بدعيه
 التصدير الاول للظن والثاني للفتنة الذي لا يصفه لظن
 اجتهاد لغته على مترسطة بالاجتهاد
 قريب من العلم اي قلنا في التصدير بدعيه وكونه
 المراد بالاحكام جميعها الجواب عما قد يقال من على كونه المراد
 بالاحكام جميعها قول مالك من اكا بر العرفا في ست وثلاثين
 مسئلة من اربعين سئل عنها لا ادري فانه يقتضي انه ليس المراد
 بالاحكام جميعها وحاصل الجواب انه ليس المراد بالعلم
 بالاحكام جميعها بالعلم بل بالتهدي لذلك ولا شك ان ما كا
 رخصه الله عنه منه في العلم بالاحكام المسائل التي قال فيها لا ادري
 واعتبر من صدر الشريعة على هذا الجواب بان كان المراد
 التهدي لمبعد فهو حاصل لغير التفسير وان كان المراد التهدي
 القريب فلاضا بطا لا يعرف اي قدر يقال له التهدي القريب
 واحيب باختيار الثاني وضابطه ان يكون بحيث يقدر على
 ادراك جزئيات الاحكام فمقتضى لاضا بطا لم يمنع في
 ست وثلاثين مسئلة الخ هكذا اشهر في كتب الاصول وتكرار
 عبد في مقدمة التمهيد عن المصنف بن جميل عن مالك انه سئل
 عن ثمان واربعين مسئلة فقال في اثنين وثلاثين منها

وقد وقع ذلك لغيره كذلك فقد ذكر الشريف ابو القاسم بن
 يوسف الحسني ان ابا حنيفة قال في ثمان مسائل لا ادري
 وفي مقدم سس حج المذهب عن الاسم ان احمد بن حنبل كان
 يكره من قول لا ادري وفي تذكير السامع والشك للمقاضي بدعيه
 الذين بن جماعة ان محمد بن الحكم سأل الشافعي عن كساح المسئلة
 اكان فيها شهادة ونفقة ميراث وطلاق فقال وانما
 ندري وقد ذكر الحافظ ابو الفضل احمد بن علي بن حجر في
 تحريج احاديث المختصر فاصالها في هذا المعنى حتى عن النبي
 صلى الله عليه وسلم بل عن جبريل افاده الكمال لانتهى
 للعلم الحاي والمراد بالعلم بالاحكام التهدي للعلم بها لا العلم
 بها بالعلم ويرد عليه انه اذا كان المراد بالعلم التهدي كان مجازا
 والمحدود بخصان عنه وبجواب بان لفظ العلم صار حقيقة
 عرفية في التهدي كما اشار اليه الله بقوله واطلاق العلم على مثل
 هذا التهدي شائع عرفا واستدل عليه بقوله يعلم الخ وقد اعترض
 الشهاب عميرة على التمهيد للعلم بالاحكام بان قد مر ان المراد
 بالعلم الظن مجازا فبين كلامه تناقض ثم اجاب الشهاب عميرة
 بان لا مانع من ان يكون لفظ العلم اطلق على معنيين مجازيين
 احدهما التهدي للآخر فيكون العلم قد غلظ اول اللفظ مجازا
 نقل للتهدى له مجازا ايضا فقيد اشتاء المجاز على المجاز ولا يصح
 جواز له لكن قد عرفت انه صار حقيقة عرفية في التهدي لجملة
 مجازاته هو بالنظر للاصل وتكلف في الايات الجواب عن ذلك
 بان التمهيد اولاد العلم المفسر به الفتنة بمعنى الظن ثم بين
 ان الكلام على تقدير مضاف والاصل تهدي العلم اي التهدي للعلم

فصار اللفظ معتقضي ذلك عبارة عن التهيئ للظن فعلى هذا
لم يطلق لفظ العلم الذي هو عبارة المصداق المعنى واحد
مجازية وهو الظن ولم يطلق على التهيئ غاية الامر قدس
التهيئ مضافا الى لفظ العلم والقرينة على تقديره شيوخ
اطلاق اسم العلم كالنقطة على التهيئ كما اشار اليه في ذلك بقوله
واطلاق العلم الخ لانه المراد اطلاق اسم العلم ما نحن بصدد
من اطلاق لفظ النقطة على التهيئ ومن اطلاق مادة العلم على
التهيئ ما اشار اليه بقوله يقال الخ من اطلاق قولهم يعلم الخ
على انه متهيئ له ولا يخفى ان الجواب الاول اوفق لكلام الشارع
فقد اهل باحكامها اي باحكام الست والثلاثين مسئلة
التي قال فيها لا ادري بما واردة النظر اعترضه العلامة
الناصب بانه يومئذ انه تقدم له نظر في ذلك ونسبه وهذا ليس
بالزعم قال اللهم الا ان يريد المعاصرة الى جنس النظر بان كان
اولا مستوفيا لنظر في مسائل اخرى ثم يعود الى النظر في هذه المسائل
واجاب في الايات بانه يمكن ان تكون المعاصرة هي العود بمعنى
الصبر ورجوعه الى مجموع كما فهمه العلامة الناصر وبنى عليه
الاعتراض المذكور ومن العود بمعنى الصبر ورجوعه قوله تعالى
عن تعقيب عليه السلام انه عدنا في ملتكم مع انكم لم يكن فيها فطر
واطلاق العلم الخ قد عرفت ان الشارح بهذا الجواب عما
يرد على ان العلم بمعنى التهيئ من ان ذلك مجازي والحدود نقصان
عنه او التقدير المضاف على ما قاله في الايات على مثل هذا
التهيئ اي من كل ما كان تهيئا لادراك احكام جزئية ولو في غير
النقطة اخذ من قوله يقال الخ شائع عن اي فيكون حقيقة

عقوبة

عقوبة كما تقدم يقال الخ اي عرفا وعرضه بذلك الاستدلال
على ما قبله ولا يرد ان جميع مسائل الخ اي حتى يكون المراد
بالعلم بالفعل وقوله بل انه الخ اي فيكون المراد بالعلم التهيئ
وما قبل الخ قاله الزركشي في شرحه وليس عبارة واعلم
ان جعل قوله بالاحكام الشرعية قيدين مستقلين حتى يحترز
بكل واحد منهما عن سببي في طريقة الادامه في الحصول وتاويله
والتحقيق ان الاحكام الشرعية جميع الحكم الشرعي وهو علمها
سباني تعريف من الخطاب للنفس الى الاحكام والتحرير وغيرهما
وقد صرح امام الحرمين في الرهائن بان المراد بالاحكام الشرعية في
هذا المقام ذلك فليست فائدة من النفايس او بحر وفه
من ان الاحكام الشرعية الخ بيان لما قبل قيد واحد اي
لانه لفظ مفرد لكونه علما على الخطاب الاتي كما علمت وقوله جميع
الحكم الشرعي خبر بعد خبر المعروف بالصفة الحكم الشرعي
فخلاف الظاهر اي لان العلم انما قيدان كما يشير اليه كلام
الش فيهما تقدم واعتراض صاحب الايات على قوله في اطلاق العلم
بان الاقتصار عليه في رفع قيل يقتضي انه صحيح وقيد نظر لانه
يلزم عليه قصر العمل في قول المصداق العملية على عمل المكلف من حيث
انه مكلف مع انه يشعل على غيره كما تقدم ويلزم عليه ايضا
استدراك قيد العملية للاستغناء عنه بالحكم المعروف بانه خطاب
انه المتعلق بفعل المكلف واجاب بانه لما كان ولم يخص
والاستدراك غير موجب لعدم الصحة اقصر الش في الرفع على
ذلك مع صدقه بعدم الصحة فان في اللغة العلم صا دقة مع عدم
الصحة على ان تعقيب التعريف المذكور فيه الحكم بتعريف الحكم

الحكم بشر بارادة ذلك فتدبر وان آل الى ما تقدم الخاي
والحال انه آل الخ واستشكل بانه كيف يؤول الى ما تقدم مع انه
يلزم عليه ما من القصص والاستدراك واجب بان المراد وان
آل الى ما تقدم في الجملة أي في ضد وجه العلم بغير الاحكام والعلم
بالاحكام غير الشرعية فتأمل والحكم الخال فيه ليس للعهد
الذكر كما قد يتوهم من ذكره عقب تعريف الفعة المذكور فيه
الاحكام بل للعهد العلم كما يشير اليه قول الشئ المتعارف الخ وبذلك
يعلم ان ذكر المص ليعرف الحكم هنا لكونه من المقدمات التي يتوقف
عليها المقصود بالذات لا لكونه ذكر الحكم في تعريف الفعة قبله
لان الحكم فيه غير هذا كما علم فقول الكور في في الدخول على كلام
المص لما اخذ الحكم في تعريف الفعة ولم يكن فيها امر دينا به الخ
منشأه عدم الشامل على انه قدم ما يناقض ذلك المتعارف
الخ فيك اشار به لك الخ انه التعريف ليس لطلق الحكم بل للحكم
المتعارف على طريقة المص كما سيصرح به الشئ في قوله واما خطاب
الوضع الخ والتمتع بالمتعارف دون التعريف بالمتعارف اشار
الى انتمية المعرفة لان زيادة البناء على زيادة المعنى غالبها
بالايات تارة والنفي اخرى أي بسبب الايات تارة كان
يقال الحكم ثابت بعد البعثة والنفي اخرى كان يقال لاحكام قبل
البعثة فالبا للسمية لا للتعدية ويصح جعلها للملازمة أي حال
كونه ملازما للايات تارة والنفي اخرى وعلم مع ذلك انه لا تناقض
بين الايات والنفي لان كلامهما باعتبار وسياقي ان انتفا الحكم
بانتفاء جزئه الذي هو المتعلق التخييري ان جعل جزاءه كما هو
من كلام الشئ الموافق فيه نظا هر كلام المص لان الكل يتلوه بانتفاء
جزئه

جزئه فان لم يجعل جزاءه كما يصحح به كلام بعضهم فوايقاعه
الاثبات والنفي على الحكم مسامحة والا فهو في الحقيقة لتعلق المذكور
خطاب الله الخ اعترض بان الحكم المصطلح عليه هو ما ثبت
بالخطاب من الوجوب والحرمة وغيرهما من صفات فعل المكلفين
لانفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى واجب باوجه كما في
التلويح احسنها ان اطلاقه على الوجوب والحرمة ونحوهما تسامح
والحقيقة الخطاب الذي هو الاحجاب والتحريم ونحوهما
وضعت بانه ان اريد ان اطلاق الحكم على الوجوب والحرمة
ونحوهما تسامح نظر الى الاصطلاح فهو ممنوع كيف وقد مر صرا
بانه حقيقة في ذلك نظر اليه وان اريد ان ذلك تسامح نظر الى
الاصول المنقول عنه فهو مسلم لكنه لا ينفذ واجب باختار الاول
ولامعنى لمقابلته بالنسخ والاستناد فيه الى تصحيحه بانه حقيقة
في ذلك مر ولذا ان اريد تصحيح جميعهم ممنوع وان اريد تصحيح
بعضهم فلا ينفذ ولك ان تقول لا مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحا
كما هو الظاهر من كلامهم لانهم يطلقون كثير الحكم على الاحجاب
والتحريم ونحوهما وعلى الوجوب والحرمة ونحوهما فيكون التعريف
هنا الحكم باحد معنييه افادة في الايات أي كلامه الخ ان
قبل كما ان المناسب للتفسير يعني لا بآي لان ذلك تفسير بالمعنى
المجازي كما يشير اليه قول الشئ المسمى الخ فالخطاب قد صار حقيقة
عرفية في ذلك على انه قد تقدم عن الايات ما يقتضي انه لا فرق بين
بني واي قنسه النفس أي لا الفضي وقوله الا في وصف
لادم لا كاشف كما قاله بعضهم لانه الوصف الكاشف هو الذي
يكشف الماهية ويوضحها واما هذا ليس كذلك وهل الا في وتقدم

٥٨

ها

بمعنى أو بينهما عموم وخصوص باخلاف قولان وعلى الأول فيفسر كل
منهما بما لا ابتدأ له وجودا كان أولى وعلى الثاني فيفسر الآخر
بذلك ويفسر القديم بما لا ابتدأ له وجوده فيحقق بالوجودي
المسمى الخاضع لشيء بذلك أو رفع ما قد يقال للخطاب بهذا
المتعلق بجواز الحد ودنصان عنه وقوله في الازل متعلق بالمسمى
وعلى هذا فالمسمى له بذلك هو الله وليس المراد أنه سماه بهذا
اللفظ المركب من هذه الحروف الهيائية المخصوصة بل باسم إذا
عنه بحر وفيها شيء كانت هي هذه الحروف كما هو التحقيق في الجوان
عن الاشكال الذي في قول صاحب الجوهري

وعندنا اسماؤه العظيمة كذا هيائية قديمة
ولهذا يستلزم استحالة هذا التركيب بأنه يقتضي وجود التسمية
بهذه اللفظ في الازل وليس كذلك فلا حاجة الى ما تكلفه في
الآيات جوابا عن هذا الاشكال بعد ان قال لا شبهة في وقوع هذا
الاشكال وصحته من كون المتعلق المسمى فيما لا يزال حال كونه
مخوطا في الازل قد برر على الاصح وقيل لا يسمى وهذا
الخلاف مبني على الخلاف في تفسير الخطاب فمن فسر بالكلام
الذي ينهم قال ان كلامه النفسي الازلي يسمى في الازل خطا
لانه يصدر عليه انه كلام يفهم اذ هو صالح للفهم فيما لا يزال
ومن فسر بالكلام الذي افهم قال ان كلامه النفسي الازلي لا يسمى
في الازل خطا لانه لا يصدر عليه انه كلام افهم اذ هو صالح
بالفعل يتوقف على وجود فاهم كذا يؤخذ من كلام المصنف
المتعلق بفعل المكلف أي على وجه الدلالة فانه يدل على حكمه من
وجوب وحرمة ونحوها كما ساقى بيانه في قوله والمتعلق بأوجه

المتعلق

المتعلق بالحوال في المكلف للاستفراق المعين للعموم في اشخاص
المكلفين المستلزم للعموم في احواله لكن لا بد من تخصيص ذلك
بغير العاقل والمجهول والكفر فالعموم في الاشخاص مخصوص بغير
هو لا وهذا بحسب الظن وعند التحقيق يرجع ذلك الى تخصيص
الاحوال فيكون الخطاب مستقلا بفعل المكلف في جميع الاحوال
الا في حال العقل والجاه والاكراه كما اشار الشارح الى ذلك كله
بقوله ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل الخ كذا في الاشياء
عبرة واستشكاله في الآيات بان جعل الازل للاستفراق يلزم عليه
اختلال التعريف لانه لا يصدر في الخطاب المتعلق بفعل المكلف
الواحد كما ينبغي صلى الله عليه وسلم في خصائصه وانما يصدر
على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف سوى ما وقع التخصيص به
قال فالوجه حمل ال في المكلف على الجنس الصادق بالواحد والمفرد
ويصح ان يكون مقصود الشرح بيان الواقع قصدا الى زيادة الفائدة
والافلاخر في البيان ذلك هنا لانه استفيد من التعريف ان
الحكم هو الخطاب المتعلق بجنس المكلف وانما يكون الخطاب
يتعلق بفعل كل مكلف اولا فآخر وهو أي البالغ العاقل
اقصر الشرح على اعتبار ان يكون العقل واللب من اعتبار بلوغ
الدعوة وسلامة الحواس الظاهرة وقد عترض الشهاب عميرة
على الشرح بان التعبير يعني في هذا الحمل اولى من التعبير بأي ومنه
في الآيات بان تفسير المكلف بالبالغ العاقل في غاية الظهور فلما
عبر بأي دون يعني على ان الفرق بينهما لم يثبت عن الشرح
به وانما هو من صنيعة كانه قد تقدم التنبيه عليه قال ولما قل
ان يقول لم يفسر المكلف هنا بالبالغ العاقل وفي الحثية بالمرء

ما فيه كلفة مع ان الظن المتبادر اتحاد معناه في الموضوعين الا
ان يوجه صنيعة بان المحفوظ هنا ذات المكلف وهي البالغ
العاقل وفي الحقيقة صفة وهي التكليف المفترض بالزام ما فيه
كلفة فقول المكلف من حيث انه مكلف وزاد قولهم مثلا انظر
من حيث انه مفروض على انه لو فرض المكلف هنا بالملزوم ما فيه
كلفة كما قسم بذلك في الحقيقة للزم عليه ان الاول التكرار
في المعنى ازم من جملة التعلق بالزام فيصير معنى قوله المتعلق
بفعل المكلف بالنسبة لذلك الملزوم بفعل الملزوم على صيغة
اسم الفاعل في الاول واسم المفعول في الثاني والثاني الزيادة
في محل الفعل المقابل للتعلق اذ لا يتعلق ج من يتعلق بفعله
الخطاب من غير تفسيره هنا بالبالغ العاقل اقل اقدم واجرد
معنى لسلامته مما ذكره تعلقا لاعتبار الشئ في مفهوم
الحكم كلام التعلق الصلوبي والتعلق التجيزي لا التعلق
الصلوبي فقط ونزعه الشهاب عميرة في اعتبار التجيزي
بان العوض صرح بعدم اعتباره لانه معنى الكلام حكما في الازل
بنا على تسميته فيه خطا باوهم عبارته في تسمية الكلام في
الازل خطا باخلاف وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه
الكلام الذي يعظم سمي وان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يسم
وينبغي عليه ان الكلام حكما في الازل او يصير حكما فيما لايزال
اه فانت تراه قد صرح بتسمية الكلام بدونه التجيزي وتلفه
في الايات بان ما قاله الشئ هو الموافق لظاهر قول المص ولحكم
قبل الشروع ويجوز مخالفة العوض لا يتقدم في ذلك لانه لم
يلتزم اتفاق المقوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز كل

من المص والشئ المخالفة في ذلك لانه امر اصطلاحي ولا شئ
في الاصطلاح فلكل احد ان يصطليح على ما شاءه وعلم من
ذلك انه على تسمية الكلام خطا بان الازل يكون الحكم الزليا
على كلام العوض وحادثا على كلام كل من المص والشئ فتدبر
معنى يا اي صلوحيا وهذا التعلق قديم بخلاف التجيزي
فللكلام التعلق بفعل المكلف تعلقا صلوبي قديم وتجزيزي
حادث واما التعلق بذاته تعلقا وصفيا فليس له الا تعلق تجيزي
قديم قبل وجوده وكذا بعد وجوده قبل البعثة كما قاله
شيخ الاسلام اخذ من قول الشئ وتجزيزي بالبعد وجوده بعد
البعثة ومثل وجوده قبل البعثة وجوده بعد البعثة ومثل
وجوده قبل البعثة وجوده لا بعد ها غير مستكمل لشروط التكليف
كما يرشد لذلك عود الضمير الى المكلف بعد وجوده بعد
البعثة أي مستكمل لشروط التكليف قال الشهاب عميرة يرد
عليه ان التجيزي يقارن وجود المكلف بعد البعثة مستكمله
لشروط التكليف بنا على ان العلة تقارن المعلول واجاب في
الايات بانه يمكن حمل البعدية هنا على بعدية الرتبة لا بعدية
الزمان بنا على المقارنة المذكورة اذ لا حكم قبلها لتعلق تجيزي
والمقدور لا قبلها اذ لا حكم قبلها كذا كتب بعضهم ولكن ان تقول
انه تعليل للتقييد بقوله بعد البعثة والخطيب ليبر وقد عرفت
ان استقنا الحكم بانتفاؤه الذي هو التعلق التجيزي ان جعل
جزأ منه كما مشى عليه الشئ تبع المص لان الكل ينبغي بانتفاؤه
فان لم يجعل جزأ منه كما يصرح بكلام العوض ففي ايقاع الايات
والنهي على الحكم مسامحة والافهم في الحقيقة لتعلق المذكور كما مر

من حيث أنه مكلف بكسر الهمزة ويجوز فتحها بنا على قول الكسائي يجوز إضافة حيث إلى المفعول أو على جعله أن وهو لها في تاول اسم مبتدأ والخبر محذوف والتقدير من حيث تكليفه ثابت فعند الفتح لها غير مسلم وأعلم أنه الحبيبية تكون للاطلاق كما في قولك الإنسان من حيث هو إنسان قابل للتعليم والتفكير كما في قولك الإنسان من حيث هو صحيح تارة ومريض تارة أخرى مع ضوع الطب والتعليل كما في قولك النار من حيث أنها حارة تسخن وهذه الحبيبية للتفكير والتعليل معا فمضى قوله من حيث أنه مكلف أن يكون التعلق على وجه التكليف وهو معنى التقييد وإن يكون لأجل التكليف وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحبيبية الاقتضاء الجازم بالنظر للتفكير وتناولت غير الجازم والتخيير بالنظر للتعليل لأن تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة إليهما موقوف على تعلقه بفعله بالنسبة للأول فظهر تناول حبيبية التكليف للأخيرين كالأول النظم كما سيذكرهم الله وحمل الحبيبية على التقييد والتعين معا إذ دفع قول السعد المتنازلي لا يخفى أن اعتبار حبيبية التكليف في الاقتضاء غير الجازم والتخيير موضع غير التامل وقول العلامة التامر أنه يخرج من التعريف بهذه الحبيبية التكليف نفسه لأن ما كان لأجل التكليف لا يتناول نفس التكليف لأن الأول مبني على جعل الحبيبية للتفكير فقط والثاني مبني على جعلها للتعليل فقط فالصواب جعلها لهما معا فأدلة في الآيات أي علم بها فيها كلفة فسر المكلف به لك ولم يفسر بالمطلوب منه ما فيه كلفة لأن الأصح عند المصنف أن التكليف الزام ما فيه كلفة محمل

الناصح

الله التكليف في عبارته عليه كما أشار لذلك بقوله كما يعلم ما شيا وأعرضه العلامة التامر بأنه لو بقي المكلف على تفسيره الأول يعني البالغ الماقل لصح تناول الحبيبية لما سيذكره بالتكليف وأجاب في الآيات بأنه على تقدير تسليم ما ذكره تكون طريفة الله أظهر في التناول أما من جهة التقييد فلأن التكليف بمعنى الإلزام قيد بنفسه للتعلق لأنه تامة يكون الزام وتارة يكون غير بخلاف التكليف بمعنى البلوغ والعقل فإنه ليس قيداً بل منطوقه وأما من جهة التعليل فلأن ثبوت الاقتضاء غير الجازم والتخيير إنما هو بتبعية ثبوت الزام ما فيه كلفة دون مجرد البلوغ والعقل إذ قد يثبتان ولا يتحقق اقتضاء غير جازم ولا تخيير لا تعاشر من شروط التعلق كبلوغ الدعوة أو لوجود مانع تسهوي بعد زجره وأيضا التعليل بالتكليف بمعنى الزام ما فيه كلفة تعليل بنفسه العلة بخلاف التعليل بالتكليف بمعنى البلوغ والعقل فإنه تعليل بمظنة العلة وقد عترضه الشهاب عريضة أيضا بأن تفسيره المكلف بالمرزم ما فيه كلفة نوع من الحكم فأدخاله في تعريفه يوجب الدور بلا مزية وزينة في الآيات بأن هذا سهو بلا مزية منشأ في استنباط مفهوم الشيء بفراده لأن الموجب للدور أخذ مفهوم الحكم في تعريفه لأن تعقل الحكم لا أخذ فرده لا مكان تعقله بدون تعقل الحكم كما لا يخفى فتناول أي التعريف باعتبار أجزاءه بقوله الفعل تعلي الخ باعتبار الفعل وقوله المكلف الواحد أخذ باعتبار المكلف وقوله والمتعلق الخ باعتبار الخطاب الاعتقادي أي كاعتقاده أن الله واحد وهو مبني على أن الاعتقاد فعل لله

للمنصف والحقائق ان كلف وحقه فالتكليف باسبابه المحصلة له
لا به نفسه والجواب انه فعل عر فالجواب لا به لانه لا بد فكونه
ليس من الفعل الذي الكلام فيه وهذا الفعل الذي هو مقدر
التكليف بنفسه افاده في الايات وغيره اي غير الاعتقادي
كالنية في الوضوء وقوله والقول اي كسيرة الاحكام وقوله
وغيره اي غير العقول لكن غير مخصوص كالزكاة للامانة العقلية
الاعتقادي وغيره والكلف عطف على الفعل من قبيل عطف
الخاص على العام دفعا لقولهم عدم تناول التعريفه الثاني عن
قوله انه غير فعل في خصائصه اي كوجوب التورع عليه صلى
الله عليه وسلم والاكثر من الواحد فيه ما مر في قوله الاخضر
منه سواء وجوبها جميعا والمتعلق اي والخطاب المتعلق
وقوله باوجه المتعلق اي حال كونه متلبا باوجه المتعلق من
ماله يستلبي لاوصاف انواعه لان اوجه المتعلق التي هي
الاقتضا الجازم وغير الجازم والتخيير ووصاف الانواع الخطاب
التي هي الايجاب والتخيير ونحوهما وعلم من ذلك ان الملائمة
وليست صلة المتعلق لان تلك الاوجه ليست متعلق الخطاب اذ
معنى تعلق الخطاب بشئ انه يدل على حاله من كونه مطلقا او
غير مطلق ولا كذلك ما هنا على انه قدم من كلام المصنف متعلق
الخطاب فعل المكلف لا تلك الاوجه من التخيير لاوجوب
التعلق وقوله الاقتضا الجازم اي طلب الفعل او ترك طلبا جازما
وقوله وغير الجازم اي طلب الفعل او ترك طلبا غير جازم وقوله
والتخيير اي بين الفعل والترك فدخلت الاحكام الخمسة واستثنيت
بزيادة خلاف الاولى لانيته صفة لاوجه المتعلق او المتعلق

من

هنا
ما فيه

من والمعنى واحد لتناول حيثية التكليف الخلة لتناول
انتعاب الخطاب المتعلق باوجه المتعلق الثلاثة وقد تقدم ان
تناول حيثية الاقتضا الجازم بالنظر للتخيير وتناولها للتكليف
غير الجازم بالنظر والتخيير بالنظر للتكليف وقد عارض العلامة
الناظر على التمسك بان المفهوم ان حيثيات تقتضي للاختراع للملائمة
كما قاله واجاب في الايات بان الملائمة وتناول حيثية هذه الثلاثة
انها الانفا فيها ولا يخرجها بل تجامعها اذ ليس دخول هذه الثلاثة
فيها قبلها متوقف عليها حتى يكون لا دخلها للمقطع بدخولها
مع قطع نظر عنها فظهر ان هذه حيثية ليست للاختراع بل
للاختراع لان المقصود بها الاختراع الخطاب المتعلق بفعل المكلف
من حيث انه مخلوق لله كما ذكره الله على ان حيثيات قد يكون
للاختراع كما لا يخفى على من له ادنى المام بكلام الامامة بصرف
للاختراع اي الاقتضا غير الجازم والتخيير وقوله منها
اي من الاوجه الثلاثة وقوله كالاول الظاهر اي الظاهر تناولها
له لان فيه الزام كلفة الذي هو معنى التكليف بخلاف الاختراع
فانه لا الزام فيها حتى يكون تناولها لها ظاهرا فانه
لولا وجود التكليف لم يوجد تعليل لتناول حيثية التكليف
للاختراع كالاول الظاهر ومن المقرر ان لولا حرف امتناع
لوجود اي امتناع الجواب لوجود الشرط عليه فيكون التمسك قد
جعل وجودها لازما لوجود التكليف فكانه قال فان وجود
لازم لوجود التكليف وقد استدلل على ذلك بقوله الاتري الى
استقامتها الخ وقد عارض بان كلامه الاستدلال بالاستدراك
في الاستدراك على التلازم في الثبوت وهو غير صحيح لانه لا ينتج اذ

يمكن تحقق الاشتراك في الاستنادية القلائد في الشئ كما في
الشرط والمشرط فانه يلزم من اشتراط الشرط اشتراط المشرط ولا
يلزم من شئ شئ آخر بل ان الاشتراك في الاستناد لا يفيد كونه
خصوصا بعضها على بعضها البعض الا ان يقال الاشتراك المذكور
يقضي الدوران وهو من مسائل العلة كما سيأتي فينبغي عليه
بعضها البعض وتعيين خصوص التكليف بكونه على ظاهره
اصالة خطاب التكليف اذ هو المقصود بالذات من البعثة ولو قال
الثبوت بدله فانه لا يخلو وجود التكليف الخ فانه لا يوجد ان يوجد
ويتبين بان اشتراكه كان احسن كما لا يخفى الا ترى بضم انا
معنى الاستقام ولعله ضمن ترى معنى تنظر فعليه بالي ثم
الخطاب المذكور الخ هذا جواب عما قد يقال هذا تعريف بالاضحى
لانه لا اطلاع لنا على الخطاب المذكور ولا طريق للادلة عليه
هذا اقرب ما قيل في هذه العبارة ثم قال العلامة الناصر ونظر
فيه صاحب الايمان واختار انه جواب عما اشار اليه في التلويح
من ان التعريف غير متاويل للحكم الثابت بالقياس والسنة والا
والاجماع وحاصل الجواب ان كلاما ذكره مظهر الحكم لا يصح له
اه فتدبر يدل عليه الخ اذ عرفنا ان الكلام اللفظي يدل
على الكلام النفسي وغيره اى كالتقياس والاجماع
وخرج الخ شرعي في اخذ محتملات التعبد ولم يخرج بقوله المتعلق
لانه ليس للاحتراز بل لبيان الواقع لانه وصف لازم للخطاب
فانه لا يخرج عن متعلق بشئ لكن كان عليه ان يخرج خطاب الابهاء
والامهات مثلا باضافة الخطا بالاله تعالى خطاب الله المتعلق
بذاته الخ بقي عليه خطاب الله المتعلق بذوات غير المكلفين وصفهم

وصفات

وصفات المكلفين التماسا افعالا واجيب بان لا يجب في مقام
الاجاب بالعبارة التفسير على كل ما خرج بل يكفي التنبيه على
ذلك بالتفسير على البعض مع خلو الكلام عما يقتضي المحصر
وصفات اي الذاتية او الفعلية اخذ اعمالي كقول الله لا اله الا هو
الا هو الخ فلول لفظ الجلالة الخطاب المتعلق بذاته تعالى ومدلول
ذاته الا هو الخطاب المتعلق بصفته تعالى الذاتية وهو الواحدية
ومدلول خالق كل شئ الخطاب المتعلق بصفته تعالى الفعلية
وهي الخالق ومدلول ولقد خلقناكم الخطاب المتعلق بذوات
المكلفين ومدلول ولهم نبي الخ الخطاب المتعلق بذوات
الانبياء ولقد خلقناكم فان قيل هذا يعني عنه ما قبله من
كل شئ لذوات المكلفين اجيب بان الغرض مما قبله التفسير
على ما يتعلق بصفته تعالى والغرض هنا التفسير على ما يتعلق
المكلفين ولا يضر بغيره الا انه بذوات غير المكلفين من البشر ايضا
فتدبر وما بعد اي بما بعد فعل المكلف وهو قوله من
حيث انه مكلف مدلول وما يتعلق الخ وذلك المدلول هو
الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث كونه مخلوقا لله تعالى
فانه متعلق المكلف من حيث انه مخلوق لله فان العلامة
الناصر هذا مبني على انه ما قصد به واما على انها معصية فيكون
متعلقا بمعصيته وورده في الايات بما افاده السند القائل في
شرح العقائد في معنى الاستدلال بالآية على ان الافعال مخلوقة
لله من ان المراد بالفعل المعنى الحاصل بالتصديق لللفظ المصدر
لان الخلق انما يتعلق بالاولى لا بالثاني لانه امر عبادي اذ هو
عبارة عن تعلق القدرة بالقدرة وايضا ذلك انه اذا امر الله

الانسان به مثلاً كان هناك أربعة أمور الاول قدرة العبد وهي
 امر وجودي مخلوق له باتفاق اهل السنة والمعتزلة والثاني الحركة
 وهي امر وجودي مخلوق له عند اهل السنة واما عند المعتزلة فهو
 مخلوق للعبد والثالث تعلق قدرة الله بتلك الحركة ويعبر عنه
 بالكسب والاختيار وكل من الثالث والرابع امر اعتباري وهو لا
 يتعلق به القدرة لا يتعلق الا بالوجودي فعلم من ذلك كله انه لا
 يتفقد مقصود الله بالمصدرية خالقاً لما ارعاه العلامة
 ولا خطاب يتعلق بالوجود عن سؤاله وهو انه قد
 اشتمل التعريف على ثلاثة قود الاول الفعل والثاني المكلف
 والثالث الحقيقة وقد بينت محترز الاول والثالث ولم يبين
 محترز الثاني وخرج بالمكلف خطاب الله المتعلق بفعل غير
 المكلف حتى يحتاج للاحتراز عنه لكن عبارة الله توهم في الخطاب
 مطلقاً حتى خطاب الوضع فيخالف ما سيصرح به في شرح قوله
 المص وان ورد سبباً وشرطاً الخ وقد يقال يدفع هذا التوهم
 كون الكلام في خطاب التكليف لا في خطاب الوضع مع ان قوله
 الا في ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بائع عاقل يرشد الى ذلك
 ولهذا قال شيخ الاسلام ومارده بهذا اني الخطاب التكليفي عن
 فعل غير البائع العاقل لما ياتي من ان الخطاب به الوضع يتعلق
 بذلك واما جعل الشهاب عمارة المراد في كل من الخطابين فغناق
 لكلام الله الا في كما اعترف هو به وما استدل به على ذلك من
 ان خطاب الوضع انما يتعلق بكون الشيء سبباً مثلاً وكون الشيء
 كذا ليس فعلاً لا يدل له لان الشيء المضاف اليه ان يكون قد يكون
 فعلاً ولا شك ان الخطاب المتعلق بكون الفعل كذا متعلق بالفعل

لان

لان مبين لحال من كونه سبباً مثلاً وكان الشهاب توهم ان
 تعلق الخطاب بكون الفعل كذا مانع من تعلق بالفعل ولو صح
 مانعهم لزم ان تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف ايضاً لانه
 يكون كذا وذلك باطل قطعاً وورد العزيز عبد السلام على غيرهم
 تعلق الخطاب بفعل غير البائع العاقل قوله تعالى يا ايها الذين
 امنوا ليستاذنكم الذين ملكتم ايما نكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم
 وكذا خبر مرويه بالصلوة وهم ابنا سبع واجاب الشهاب عمارة
 بان المراد امر الاول يا ايها الذين امنوا والفقهاء من ذلك يدل تصدير
 الآية بخطاب المؤمنين وبحسب صاحب الايات في هذا الجواب
 بان الخطاب المتعلق بالارشاد الى شيء خطاب متعلق بذلك
 الشيء قطعاً لانه مبين لحال وقد يقال اني الخطاب المتعلق
 قصد اذ لا يرد ذلك لان الخطاب ليس فيه ليس متعلقاً بالقيام
 قصد اذ لا يرد ذلك لان الخطاب ليس فيه ليس متعلقاً بالقيام
 تقول ولا خطاب يتعلق الخ مع ان الصبي والمجنون تجب الزكاة
 في مالهما واذا اتلفا شيئاً وجب اخراج بدل من مالهما ومقتضى
 ذلك ان الخطاب يتعلق بفعل غير البائع العاقل وحاصل
 الجواب ان الخطاب ليس هو الصبي والمجنون بل الوفي
 ما وجب اي اخرج وقوله في مالهما متعلق باستقرار محذوف
 على انه حال من ما اي ما وجب اخرج حال كونه كائناً في مالهما
 هذا هو المتبادر واما تفسير وجب بليت وجعل في مالهما
 متعلقاً به فغير مناسب وان كان صحيحاً كالمزكاة تمثيل
 لما وجب في مالهما وهما المتعلق معطوف على الزكاة
 وعليه فالضمان بمعنى المضى به هذا هو المتبادر ويحتمل انه

٧٤

معطوف على ادا ما وجب في ما لها من عطف الخاص على العام و
 فالضمان بمعنى الغرم وخرج يحتاج لتقدير مضاف اي غرم بدل
 المتلف كما يخاطب الخ اي خطا با مثل ما يخاطب الخ والتشبيه
 في تعلق الخطاب بغير من تعلق به سببه بضمان ما التفتة
 اي بغرم بدل ما التفتة او باد اضمحلت ما التفتة فهو على تقدير
 مضاف وله بدل لكن ان كان المراد بالضمان الغرم قدر المضاف
 بعده وان كان المراد المضمون به قدر المضاف قبله حيث
 فطر طرف لقوله يخاطب كما قاله الشهاب عميرة ويحتمل ان ظرف
 لقوله التفتة لكن لا قرب الاول لتزول فعلها الخ علة
 لخطابه صا حيا ليهيئ بضمان ما التفتة في هذه الحالة
 اي حالة التبريط وصحة عبادة الصبي الخ جواب عما قد
 يقال كيف نقول ولا خطاب الجمع ان عباد الصبي المتأخر عليها
 صحيحة ومقتضى ذلك انه ما عوسرها والامر بها فرع عن كون
 الخطاب متعلق بها واصل الجواب انه الصحة ليست للامر بها
 بل ليعتادها على ما ياتي كصلاته وصومه المشهور في مثل
 هذا ان يجعل خبر المحذوف والتقدير وذلك اي ما ذكر من عبادة
 الصبي كصلاته وصومه وهذه الجملة معترضة بين النعت والنعت
 والنظم انه لا يضر الفصل بينهما لانها تفصل بين ما هو اسند
 ارتباطا منها كما لفعل والفاعل والمبتدأ والخبر
 المتأخر عليها الا قربا منه نعت للصبي وعليه فتأثر ضمير يعود على الصبي
 فتكون الصفة جرت على من هي له ويحتمل على بعد انه نعت للعبادة
 وعليه فتأثر الفاعل اما الجار والمجرور اوضحير يعود على الصبي
 وتكون الصفة جرت على غير من هي له ولم يبرز لامن اللبس والبعد

من هذا

من هذا كونه نعتا للصحة لان المتبادر من المتأخر عليه ما يكون
 المتأخر في مقابلة لما يكون بشرطه وعليه فيقارن ان يكون
 الضمير في عليها راجعا للصحة لا لا يلزم خلو النعت عن ضمير
 يعود على المنعوت وعلى كل من الاحتمالات الثلاثة يلزم الفصل
 بين النعت والمنعوت وان خصه في الايات بالاول وقد عرفت
 ان ذلك لا يضر لان الظاهر ان الجملة معترضة لا يمنع الفصل
 بها وانما قيد بقوله المتأخر عليها التقوي لشيء في قوله تعالى
 خطاب التكليف به كما قاله الشهاب عميرة لان المتأخر عليها فرع
 عن الامر بها وهو نص في خطاب التكليف واما الصحة فهي فرع
 عن استتباع ما يعتبر في الفعل شرعا وان لم يتعلق بطلب به كالإباح
 وظاهر كلام الشما انه لا فرق بين الصلاة والصوم في المتأخر
 وهو كذلك على ما ذهبا معاشر الشافعية واعا على مذهبي سادة
 المالكية فانما يشاب على الصلاة دون الصوم وفرقوا بتكرار
 الصلاة كل يوم فتشاورها بالجملة لا بالصوم ليس اي ما ذكر من
 صحة عبادة الصبي والا فكان مقتضى الظاهر ان يقول ليست وقوله
 لانه ما عوسرها اي بالعبادة كما يتبادر من قوله بل ليعتادها فلا
 يتركها فالضمير للعبادة لا للصحة وفهم العلامة انما راجع
 للصحة واعتراض كلام الشما بان مقتضاها ان صحة عبادة البالغين
 ما عوسرها فتكون الصحة متعلقة الامر ويلزم ان تكون من متعلق
 خطاب التكليف وهو محال لما ياتي من ان الخطاب المتعلق يكون
 الشيء صريحا من خطاب الوضع لا التكليف قال ويمكن ان يكون
 معنى قوله كما في البا لانه صحة عبادة البالغ ليس لانه ما عوسرها
 فيكون التشبيه راجعا للمنفى لا للنفي واجاب في الايات بان صبي

بالطريق الذي ادخل به انما الاقتضا الغير المجازم والتحيز
العلم الان يقال حاصل ذلك الطريق الدوران ومحل اعتبار
اذا لم يتخلل أصلاً وقد يتخلل هنا اذ قد ثبت خطاباً بالوضع ولا
يثبت خطاب التكليف كما في حق غير البالغ بخلاف الاقتضا الغير
المجازم والتحيز فانها لم يثبت ادون التكليف في حق احداهما
ومن جعله منه الحد الضيق الاول لخطاب التوضيح والثاني للحكم المتعارف
واستشكل قوله ومن جعله منه الحد الثاني من حيثين العموم والحكم على
العام حكم كل فرد منه فيلزم الحكم على كل من جعله منه بان زاد في
التعريف السابق ما يدخله مع ان بعض من جعله منه لم يزد شيئا بل جعل
خطاب الوضع يرجع الى الاقتضا والتحيز اذ جعل الزنا سببا للحد
يرجع الى ايجاب الحد عند الزنا وجعل الظهار شرطاً للصحة البيع
يرجع الى تجوز الاستناع بالبيع عندها وعلى هذا القياس قال
فالاحاصل ان مرادنا من الاقتضا والتحيز اعم من المخرج والضمي
وخطاب الوضع من قبل الضممي اه واجيب بان الحكم على العام قد
يكون على الجموع لا على كل فرد كما نقر في محله وكلام الشارح على هذا
الاستعمال على انه لا مانع من جعل من نكره موصوفة والتقدير برفيقه
جعل منه المخرج لا يلزم العموم افاده في الايات كما اختاره
ابن الحاجب اي جعله مثل الجمل الذي اختاره ابن الحاجب
راد التحفظ في الشهاب عميقة بان هذه الزيادة لا تلزم من جعله
منه لاحتمال ان يريد من الاقتضا والتحيز اعم من الصريح والضمي
كما تقدم فيكون خطاب الوضع داخلاً برون هذه الزيادة وبما لا يتم
ما اشار اليه الش من ان قيد الاقتضا والتحيز يخرج حدوده وذلك
ايضاح الاسلام ودفعه في الايات بان الش لم يدع لزوم هذه

الزيادة

77
الزيادة لمن جعله منه وانما حكمي امر واقعي وهو ان من جعله منه
زاد ما ذكر قاصداً بزيادة الادخال وهذا كلام صحيح وانما كون الادخال
يتوقف على هذه الزيادة او لا فاعترض ولوسلم فالمراد ما يدخله ادخالاً
ظاهره من غير تكلف لا يليق بالحدود فلا ينافي دخول لا على هذا الوجه
اه في التعريف السابق نظر فيه الشهاب عميقة بان من جملة
التعريف السابق الجنبية المذكورة فيه وهي ليست مذكورة في كلام من
جعل منه كما ترى فكيف يقول في التعريف السابق ودفعه في الايات
بان قدل من جعله منه بالاقتضا والتحيز بمعنى الجنبية التي ذكرها
المصنف كما بينه الش فيما تقدم كتبنا ول حصة التكليف للاخيرين
منها كالاول الظاهر ويح فيكون قوله المص خطاباً بالمتعلق بفعل
المكلف من حيث انه مكلف وقوله من جعله منه خطاباً بالمتعلق
بفعل المكلف بالاقتضا والتحيز تعريفاً واحداً لانه معناه واحد
والاختلاف في اللفظ مع الاتحاد في المعنى لا يوجب اختلاف التعريف
فالاقتضا وكلام الش من ان معنى جعله منه ذكر التعريف السابق
وزاد عليه ظاهراً لا غيباً وعليه وايها ما نذكر التعريف السابق بلفظه
من دفع بذكر كناية ذلك التعريف المزيد فيه بقوله فقال الخ اه
ما يدخله اعتراضه الشهاب عميقة بان شأن القيد الاخر ج لا الادخال
لقوله من شأن الجنس الادخال وشأن القيد الاخر ج نعم الاصل في
ذكر القيود البيان دون الاحتراز وزيفه في الايات بان القيد لا
تختص في الاخر ج بل تكون لغرض كالاقتضا كما نص عليه الاثمة على
انه ذلك مع ما قبل قيد الاخر ج خطاب المتعلق بفعل المكلف
بغير الاقتضا والتحيز والوضع كدلول وما تقولون من قوله تعالى
والله خلقكم وما تعلون فتدبر فقال الخ معطوف على قوله

زار بالاقضاء الخ أي حال كونه متلبسا بالاقضاء الخ
 لكنه لا يدخل الخاشار الشئ بذلك إلى الاعتراض على التعريف المذكور
 للحكم الشامل للخطاب التكليف وخطاب الوضعية بأنه غير جامع قلب
 شيخ الإسلام في كونه اجاب عما ذكره الشئ ولذلك اعترض الشهاب
 عميقة على الشئ بأن السعد ورد سؤالا هو اعتراض الشئ بعينه واجاب
 عنه بجوابه ونهر عبارة السعد فان قلت هب ان ما خرج بتقييد
 الاقضاء او التخيير يدخل بتقييد الوضع لكن من الاسباب والشروط
 ما ليس بفعل المكلف كزوال الشمس وطهارة المبيع ونحو ذلك
 فكيف يستقيم الحدرد او عكسا قلنا المراد بالمتعلق الوضع اعلم
 ان يجعل فعل المكلف سببا او شرطاً مثلاً لشيء او يجعل شيء سببا
 او شرطاً مثلاً له هو شرطية في الايات فبان من المحال عادة عدم
 اطلاع الشئ على ما قاله السعد من السؤالات والجواب لما علم من
 مزيد تثبتة وانصياطه وكيف يتأتى تعرضه للكلام مثل ان
 الحاجب من غير ما اجتمع كلام من هذه العدة في التكلم عليه والشئ
 بالاضافة اليه والتجب مما يفهم من كلام شيخ الإسلام من ان الشئ
 لم يطلع على ذلك الجواب مع قطع العادة بان الشئ اطلع عليه ولم
 يلتفت اليه لما فيه مما يقتضي تركه وعدم انفعول عليه اما اوله
 فلا يحد في مسائل الشئ اذا الوجوب الذي جعل له والسبب
 له ليس فعلا للمكلف فان قالوا ان المراد بجعل شيء سببا او شرطاً
 مثلاً لصفة كالوجوب في المثال قلنا ذلك تكلف لا يليق بالحدرد
 واما ثانياً قلنا الخطاب الوارد يكون الزوال سببا للوجوب
 الظاهر كما انه متعلق بفعل المكلف على ما تقدم من التكلف بمتعلق بغير
 فعله الذي هو الزوال على وجهه ثم ان الشئ عن التكلف حيث بين ان سبب

للموجب

للوجوب وكلا المتعلقين حكم وضعي متميز عن الآخر مقصودا
 ان لم يكن الثاني هو المقصود وذلك الجواب انما بين احد متعلقي
 الخطاب ومعلوم ان الاعتراض بين وجه الخطاب باعتبار احد
 متعلقيه لاسيما مع كون متعلقه بظاهراً لا يتدفع بيان دخوله
 باعتبار متعلقه الآخر لاسيما مع كون متعلقه به فيه تكلف ولا يتقد
 في ذلك اتحاد الخطاب والالزام بقدر اعتبار تعدد الحكم مطلقا
 نظر لذلك لا يقال شرط متعلق الوضع ان يكون فعلا فغيره
 وان وقع متعلقا في الظاهر لا يكون الخطاب باعتبار من الوضع
 لانا لاسيما ذلك لتفريح الائمة بخلافه حتى ابن الحاجب نفسه
 على ان الاعتراض ليس بما ليس فعلا فقط بل بفعل غير المكلف ايضا
 لانه خطاب الوضع يتعلق به ولا يشمله تعريفه مع الزيادة به
 المذكورة لتقييده بفعل المكلف لا يقال بل يشمله بناء على ان المراد
 جسد المكلف وهو الانسان لا نفوذ لا اعتبار بمثل هذا
 على انه ينبغي الخطاب المتعلق بفعل البهيمة ولا يصح ان يراد به
 بجسده المكلف مطلق الحيوان اذ لا يقدم على ذلك عاقل اهو
 ما متعلقه الخاي خطا بما متعلقه الخ كالزوال تمثيل
 لغرض فعل المكلف وقوله سببا أي حال كونه الزوال سببا
 واستعمل المص الخ من المعلوم ان استعمال انما يتعدى يعني بان يقال
 استعماله في كذا وقد عداه الشئ باللام اما بمعنى في كذا قاله العلامة
 الناصر واما لتضمن استعمال معنى استعار كما قاله الشهاب عميرة
 كغير تقوية وسند المص وهو اما حال من المص أي حال
 كونه المص مثل لو غير او على حذف مضاف وموصوف في استعماله
 كما استعمل غير قاله العلامة الناصر ثم يفتح المسئلة

للمكان المجازي قال الشهاب حيث فسر ثم بهذا الذي هو من
 اشارات القريب في قوله اي من هنا كان عليه ان يقول المكان
 المجازي القريب ويكون فيه شيء يتجاوز من وجهين لكن في هذا
 تفسير هابن ذلك الذي هو من اشارات البعيد في قوله اي من
 اجل ذلك الا انه يقال استقل هنا في البعيد مجازا وذلك في
 القريب كذلك ويقال اشار اولها الى قرب المشار اليه من حيث
 قرب محله وثانيها الى بعد من حيث كون المعنى غير محسوس
 فكانه بعيد ويخالف الاول ما قاله الدماميني في شرح التسهيل
 ونصه وانظر ثم في قول العلماء ومن ثم كان كذا اهل معناه هناك
 الحق للبعيد او هنا الذي للقريب والظاهر هو الثاني اه افاده
 الايات كثيرة اي استعملوا كثيرا لانه كما استعملت ههنا
 استعملت في مواضع نالت وبين الخ بابنا الجوهري ونائب
 القائل ضمير يعود على المكان المجازي واسرار الله بكه الى
 انه لا دلالة لثم على ان يريد من مكان اشير اليه بها واعا بيان ذاته
 فيقرينة حارجية يختلف باختلافها كما قال الشهاب وغيره
 في كل محل ومن ذلك هذا المحل ولا ينافيه قوله كاسيا في تناقض
 بيان الله ههنا ايضا عن هذا الكلام المشغل على الجواز وهو قوله
 وبين الخ بما ياسب اي مما يدل عليه القرينة الحارجية
 اخذ اما تقدم فقوله هنا الخ القائل لا فصاح عن شرط محذور
 والتقدير اذا اردت بيان هنا فقوله هنا الخ والقول مبتدأ وهو
 بمعنى المقول فهو مصدر بمعنى اسم المفعول لانه ليس المراد لا تفسير
 لفظ من ثم لا النطق به وهذا ظرف له ومن ثم عطف بيان على
 قوله بمعنى مقوله وقوله اي من هنا اخبر كما قاله الناصر لقيام لفظ

اي مقام

اي مقام لفظ معناه فكانه قال معناه من هنا واستوجبه في
 الايات انه متعلق الخبر لانفسه والتقدير يراد يقال في بيان معناه
 اي من هنا وهكذا يقال في نظيره اي من هنا بين في ذلك
 معنى ثم ثبوت من وبين معنى من في قوله اي من اجل ذلك فتدبر
 وهوان الحكم الخ تفسير لقوله هنا وهو مرجع اسم الإشارة
 فيما ياتي اي من اجل ذلك عمل الشئ من على معنى التقليل
 وفي جميع مواضعها من الكتاب قال العلامة الناصر والظن ان كونها
 للتقليل لا يتعين لصحة كونها لا ابتداء الغاية بل هو اظهر لما سبقت
 للمكان الذي هو المعنى الحقيقي لثم وزني في الايات بان قد اطلق
 شرح الكافية على حملها على معنى التقليل فلو لانه الاخر لم
 يطبقوا عليه على ان معنى الابتداء هنا لا يصح لما قاله الرضي ومن
 تبعه من اعتبار ان يكون الفعل التقديري بمن الاستدالية شيئا محمدا
 كالسير او احلا لثني المحمد كالخ ورج فالاول نحو سرت من البصر
 فالسير شي محمدا والثاني نحو خرجت من الدار فان الخ ورج اصل
 للشيء المحمدا الذي هو السير وليس محمدا لانه الانفصال ولو اقبل
 من خطوة قال وتعرف بان يحسن في مقابلتها في الخ ما تقدم و
 ما يفيد فانه تها نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان المعنى
 التقني الى الله من الشيطان الرجيم فالله هنا افادت معنى لا تها
 ولا يخفى ان القول في قوله يقول لا يحكم الله بمعنى الاعتقاد كما
 سياتي والاعتقاد بما ليس امر محمدا ولا احلا للمحمد ولا يضر اصل
 مقابلة هنا بالي او ما يفيد فانه تها فضلا عن جنسها الذي يكلف بخلاف
 معنى التقليل فانه ظاهر لا تكلف فيه فكيف مع ذلك يدعي ان كونها
 لا ابتداء اظهر نظرا الى مجازان ثم للمكان مع انه ليس مكانا حقيقيا

كما تقدم اه نقول اي نفقد فالمراد من القول الاعتقاد
لا التلقا لا بمعنى له هنا وقوله لا حكم الله ظاهر ان لا حكم
على الاطلاق الا انه كما افادته لا التي لفي الجنس وفيه بحث لان
الذي تضمنه المعنى السابق ان الحكم التكليفي هو خطاب الله
لانه قريب له لا لطلق الحكم كما تقدم ولا يخفى ان كون الحكم مخصوصا
هو خطاب الله لا يفتى عليه اعتقاد ان لا حكم على الاطلاق الا انه
اذا يلزم من الاختصاص بالادب الاختصاص بالاعتقاد
بالدعوى حتى يتبين على الاول اعتقاد الثاني اللهم الا ان يقال
ليس المقصود بقوله المص لا حكم الله انه لا حكم على الاطلاق الا انه
بل ان الحكم المقصود الذي هو الحكم التكليفي ليس الا انه وجب مقتضو
المص لا يلزم من كون الحكم مخصوصا هو خطاب الله انه كونه
اختصاصا به او يقال لا فاقا للفرق بين حكمه وحكمه فاذا
اختص به تعالى هذا الحكم مخصوصا لزم اختصاص الخطاب به
بقي بحث اخر وهو ان المقصود من قول المص ومن ثم لا حكم الله
التمهيد بخلاف المعتزلة والرد عليهم كما اشار اليه بقوله
فلا حكم للعقل بشي مما سياتي عن المعتزلة ولا يخفى انه لا يصلح
لتمهيد الرد المذكورين للاتفاق منا ومنهم على ان الحكم حقيقة
هو الله وحده وانما النزاع في ان العقل هل يدرك الحكم من غير
افتقار الى الشرع او لا كما يوجد من كلام الشافعي في محل النزاع
فان حمل كلام المص على خلاف ظاهره وجعل المقصود منها انه لا
يدرك الحكم الا من جهة شرعية بواسطة ما يتبين على لسان الرسول
ينجيه قوله ومن ثم الخ لا ذلك لا يرتب على كون الحكم هيب
خطاب الله المذكور على ان المص ذكر امر اخر خارجا عن الحكم

وهو

وهو الترتب لا في وجعله محل النزاع ويمكن ان يجاب به المراد
من قوله المص لا حكم الله اثبات الحكم له تعالى وحده بحسب ما
اراد لا بحسب المصالح والمفاسد وهذا المعنى مما يستلزم في حكم
العقل بمعنى ادراكه للحكم فان المعتزلة انما قالوا بحكم العقل بهذا
المعنى بناء على ان حكمه تعالى تابع للمصالح والمفاسد المذكورين
بالعقل كما قال السيد واذا فهم ادراك العقل للحكم فهو عدم ادراكه
لما يرتب عليه لانه اذا لم يدرك وجوب هذا الفعل مثلا لم يدركه انه
يرتب عليه المدح والثواب وعلى هذا الاشكال في صحة التمهيد
والتمهيد افاده في الايات فلا حكم للعقل بشي الخ اي لا ادراك
له بشي الخ كما علم مما مر وانما لم يقل فلا حكم لعينه كما هو المناسب لعموم
الشي في قوله لا حكم الله تنصصا على محل النزاع فانه مخصص في حكم
العقل في الواقع مما سياتي عن المعتزلة من ترتب المدح والذم
عاجلا والتواب والعقاب عاجلا ووجوب شكر المنعم عقلا والخط
والاباحة قبل ورود الشرع وقوله المعبر اي عندنا وقوله عن
بعضه اي بعض ما سياتي والمراد بذلك البعض ترتب المدح والذم
عاجلا والتواب والعقاب عاجلا وانما قيد الشئ ببعض نظر
لما اقتصر عليه المص هنا من ان الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح
او الذم عاجلا والتواب والعقاب عاجلا وهذا احد معنيين للحسن
والقبح وثانيهما ان يكون العقل لاحرج فيه وان يكون فيه حرج
كما يشير اليه قوله المص فيما ياتي الحسن المأذون الخ لئلا كان ترك
التقييد اشمل نظر المعنيين معا افاده الشهاب بحيرة مع زيادة
ولما اشار اليه الخ الضمير لبعض وغيره ان ذلك بيان
وجوب هذه بما يحكم به العقل وفقا لجميع ان المقصود بيان محل

٧

التزاع في التعبير بها اي بالحسن والقبح وقوله عنه
اي عن ذلك البعض فالضمير عائذ له على الاقرب ويحتمل انه
عائذ لما يحكم به العقل وان تأخر عنه لفظ المتقدم عليه رتبة لانه
فاعل شارك وقد اعترض الشهاب عليه في كماله العلامة الناصر على ان
بانه يجب عليه ان يجذف قوله عند لاق التعبير به لانه لا يشاركه
في غير محله وهو واضح واجاب في الايات بان الضمير عائذ لا البعض لما
يحكم به العقل لانه حيث خصصه بل من حيث عموم كونهما لان
الخاص قد يذكر ويراد عموم لخصوصه على ان هذه العبارة لا يقتضي
الضمير فيها مرجعا لغيره استعمالها في هذا المعنى حتى كانها علم
عليه كما يؤخذ من كلام السيد الصوفي ونفسه لا يبعد ان امثال هذه
العبارة كالحكم عليه والمفهوم به وفيه لغيره الاستعمال صارت
كالمعلم فلا يقتضي الضمير فيها مرجعا له ولا يخفى ان له عرض قوي
جدا ما يحكم به العقل اي بغير كمال العقل لكن المذكر حقيقة
هو نفس الناطقة والعقل انما هو آلة لا دراية لا مدرك حقيقة
كسائر القوى كما اجمع عليه المحققون وفاقا راجع لقوله
يحكم به العقل بداهة جوابا لما يحتمل من محل النزاع اي
لانه اذا عرف المتفق عليه تحريم محل النزاع ولا يخفى ان هذا
تعليل ترتب الجواب على الشرط وبجست فيه بان محل النزاع لا يتوقف
على الدلالة بما ذكر بل على مطلق ذكره مقدما لوضوح الجواب
بان المراد التحريم من اول الامر غير ظاهر اذ لا يتحرر محل النزاع
الاستتمام الكلام نعم البداية به انفس لما فيها من استباح نفس انفس
استدقند بر فقال معطوف على قوله بداهة بالتحسين والحسن
والقبح الخ اي شعبتهما كما هو ظاهر للشيء انما قد عدهما

وله

ولو بعدد في كل منهما مع انه المراد وحالا لاختصاصه وايضا المراد قد
يوصف الشيء الواحد بالحسن والقبح باعتبارين كان يكون طعاما
ملائما للطبع من وجهه وضايفا له من وجه اخر بمعنى ملائمة
الطبع وضايفة عبارة ابن الحاجب بمعنى موافقة الغرض ومخا
قال العلامة الناصر ويرى بما يقال ان بينهما فارقا لان الموافقة
للغرض ربما لا يلزم الطبع والملائمة للطبع ربما خالف الغرض
والمناظر للطبع ربما وافق الغرض هو الجار والمجر وربما امان
الحسن والقبح على تجويز سبويه مجيء الحال من المبدأ او امان
مرفوع عقلي والبالا لالابسة من ملائمة العام للخاص لا من
ملائمة الشيء لنفسه لصدق الحسن والقبح بغير ذلك المعنى
ويحتمل ان تكون بمعنى في باطن المراد من الحسن والقبح لفظهما
لكن يحتاج على هذا الوجه الى تقدير ليصح لاحبا راي معناه عقلي
واضافة معنى الى ما بعد البيان وانما زادة تبينها على ان مدخول
الها هو المراد من الحسن والقبح اذ لو لا زيادة لم يفهم ذلك واضافة
كل من الملائمة والمناظر لما بعد من اضافة المصدر للمفعول بعد
حذف الفاعل والاصل ملائمة الشيء للطبع ومناظرته له كحسن
الحلو وقبح المر الاول مثال لملائمة الطبع والثاني منافرته
وبمعنى صفة الكمال والنقصا اعترضه العلامة الناصر ومثله
الشهاب غير بان صفة الكمال والنقص هي الشيء المتصف بالحسن
والقبح كالعالم والجهل لان نفس الحسن والقبح كما يقتضي كلام
كلام المصنف لان نفس الحسن والقبح كون الشيء صفة كمال او نقص
وعبارة المصنف كعبارة المواقف ونصها الاول اي من المعاني صفة
الكمال والنقص يقال العالم حسن والجهل قبيح وقال السيد في شرحه

VI

لغة

فالحسن كون المصفة صفة كمال والقيح كون المصفة صفة نقص
 ان لو كنه قال في حواشي المصنف قد يطبق الحسن والقيح بمعنى الكمال
 والنقص ما هو بين كلاميه تفاوت لا يخفى فان مقتضى الاول
 ان الحسن والقيح كون الشيء صفة كمال او نقص ومقتضى الثاني
 ان الحسن والقيح عبارة عن الكمال والنقص وعليه فوجه
 كلام المصنف بانهما افترا صفة لما بعدهما للبيان أي صفة هي الكمال
 والنقص قال الشهاب عبارة ويرد عليه ان ذكر الكمال والنقص
 وحدهما يؤيد هذا المعنى مع الاختصار قال ويجاب بان
 الاختصار عليهما يؤيد في ارادة النهاية في الكمال والنقص وليس
 مراداه كحسن العالم وقبح الجبل الاول مثال لصفة الكمال
 والثاني لصفة النقص أي يحكم به العقل أي يدرسه
 من غير افتقار له وسر وسرع وهذا ظاهر بناء على ما هي
 المتبادر من كلية الحسن والقيح المتكلم عليها في المتن وكلية كل
 من اعتلما بالاربعة المذكورة في الشرح وعلى جهة ما ذكرنا
 بان العقل يدرس الكلمات والجزئيات وهو قول المتكلمين بخلاف
 ما لو قلنا بان لا يدرس الا الكلمات وما في حكمها من الجزئيات لانه
 عن المادة وهو قول الحكماء فانهم قالوا المذكر للكليات وما في
 حكمها من الجزئيات المذكورة هو العقل ومذكر الصور الخمسة
 باحدى الحواس الحسن الظاهرة هو الحسن المشترك ومذكر
 العاقل هو الوهم كما قال السيد في حواشي المطول وايضا ذلك
 انهم زعموا ان في الراس ثلاث تجاوي في مجوف في مقدمه وفيه
 قوتان الاولى الحسن المشترك وهو الذي يدرس الصور الخمسة
 والثانية الخيال وهو خزائن الحسن المشترك وتجوي في وسطه هو

وفي

72 وفيه قوة واحدة وهي المصنف في التوكيب والتجليل وتسمى المفكرة
 وتجوي في مؤخره وفيه قوتان الاولى الواهمة وهي التي تدرك
 المعاني الجزئية والثانية الحافظة وهي خزائن الواهمة وهذا احد الطرفين
 عنهما والثاني ان الواهمة مع المفكرة في التجوي الذي في الوسط
 والحافظة في اول التجوي الذي في المؤخر وباقيته خال للمصدم
 والمنزول كما جرت به عادة اسدتها وكل هذه القوى غير متعققة
 العاقل كما هو ظاهر وقد جمع بعضهم ما ذكر في قوله
 امع شريكك عن خيالك وانصرف عن وهمه واحفظ لذكر واعقل
 اتفاقا أي كمال كون ذلك متعقبا عليه او بالاتفاق
 فهو اما حال او منصوب بنزع الخافض وان كان سماعيا واخذ
 الله من تخصيص الخلاف بما ياتي كما اشار اليه المصنف باعادة العاقل
 حيث قال ويعني ترتب الخ فانه يؤخذ منه ان قوله خلافا للفتنة
 ليس راجعا الالهام الاخير ويعني ترتب المدح والذم
 الخ على تقدير مضاف أي ويعني استحقاق ترتب المدح والذم
 الخ لانه الملازم هو استحقاق الترتب لانفس الترتب اذ قد
 يتخلف فان اريد بالترتب كونه بحيث يستحق ذلك لاهصولة
 بالفعل فلا تقدير وقد ورد العلامة الناصر على المصنف ان الترتب
 من قبيل خطاب الوضع لا التكليف فيلزم على تفسير المصنف به الخ
 الخروج عن سياق كلامه واجاب في الايات بان خطاب الوضع
 هو المتعلق بكونه الشيء سببا وما نحن فيه ليس كذلك لانه
 ليس المراد ان الخطاب ورد بكونه الشيء سببا للمدح والذم
 والثواب والعقاب بل انه ورد بالممدح والذم والثواب او
 العقاب وبعبارة المواقف ظاهرة في ذلك ونصه الثالث

تعلق المدح واللعاب والذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو
عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي اهو له يخفى ان الاعتراض قوي فليس
عبرنا فيه بغير الترتيب كان اول فتدبر عاجلا طرف المدح والذم
وقوله عاجلا طرف للثواب والعقاب ويصح جعلها طرفين للترتيب
ان لم يكن به كونه بحيث يستحق ذلك والام يصح ذلك بالنظر للطرف
الثاني وكذا جعلها طرفين للاستحقاق المقدس لتحقيق الاستحقاق
حال المطلقات اعادة في الايات شرعي اي مستفاد من الشرع
المعمول به الرسل دون العقل اخذ من تفسيرهم قد بر
اي لا يحكم به الا الشرع الخواني بالخصر مع ان المطالبة لا تتوقف
عليه لدفع ما يتوهم ان قوله شرعي اي وعقلي فيكون كلامه كقوله
ولم يأت بالخصر في تفسير قوله عقلي بان يقول اي لا يحكم به الا
العقل لانه لا يتوهم ان قوله عقلي اي شرعي لان الشرع لا يدخل له
في ذلك فلا حاجة الى الخصر هناك بخلافه هنا وفي قوله لا يحكم به
الا الشرع يجوز في الاستدلال المسند كما قاله الشهاب عميرة لان
فيه اسنادا للشيء الى واسطة التي هي الشرع ولا بد من تفسير الحكم
بالادراك وقد اشار الى التجوزين المذكورين بقوله اي
لا يؤخذ الخ ومنع في الايات التجوز الاول معلل بان فضيلة
تفسيرهم لحكم الشرع بالادراك منه والادراك هو اسطة انه لا
يجوز في الاستدلال اسناد الواسطة في الايات الى الشرع لانه
يجوز فيه نعم التجوز في المسند وهو الحكم ظاهر لان المراد به
الواسطة في الادراك وهذا سقط ما قد يقال في قضية كلام
الشم اتمام ومورد الايات والنفي المشتمل عليها بالخصر وليس كذلك
لان الذي ائتمناه للشرع كونه حاكما والذي نقيناه عن العقل

كونه

كونه مدرسا للحكم لانه الذي يثبت المتخالف للعقل كما علم مما
تقدم وسيأتي التصريح به في كلامنا في الشرع هو ما شرعه
انه تعالى على لسان نبينه من الاحكام وقد عرفه انفسه بانه وضع
الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم
بالذات وكما يهيئ ذلك شرعا يسمي ملته وشرعيته ودينها الانبياء
مقتضى بالذات لكنها مختلفة بالاعتبار لان تسميته شرعا وشرعية
من حيث كونه شرع وبيان وتسميته ملته من حيث كونه محلي
ويبقى وتسميته دينان حيث كونه دينان وينقار له
المعمول به الرسل باعتراضه الشهاب عميرة بان الوجه ترك
هذا القيد لانه ان كان للكشف والبيان لم يصح لان الشرع
اعظم من المعمول به الرسل وان كان للاختصاص لم يصح ايضا لان
الشرع حاكم بذلك سواء كان الرسول او النبي قاله وقد يجاب
بانه لموافقة الغالب نظر الكثرة محلة شرع الرسل واجاب في
الايات باختيار الشق الاول بناء على ان المراد بالمعمول بجنسه
الرسل وباختيار الشق الثاني بناء على ان الكلام في شرع يؤخذ
منه الحكم ويدرك به بالنسبة الى عموم المكلفين وشرع النبي
ليس كذلك لكنه ليس ما عورث بقبوله هذا والاعتراض من اصله
مبني على ان المراد بالرسل ما عدا الانبياء ويحتمل ان بهم ما يحمل
الانبياء على سبيل التقليل وعليه فالمراد بالبعثة ما هو اعم من
الحقيقة بان يراد بها وصول الشرع مطلقا ولو الى الانبياء
نفسهم وفيه تكلف لا يخفى اي لا يؤخذ الا من ذلك اي
الامر الشرع المعمول به الرسل وقوله لا يدرك الا بعطف
تفسير خلافا للمعتزلة ذكر المصنف في هذه المسئلة قوليه

٧٢٣

فقط وذكر الزركشي في حرجنا لنا هو ان الحسن والقيح بمعنى
ترتيب المدح والذم عقلي بمعنى ترتيب الثواب والعقاب شرعي
وعليه في تصف الشيء بالحسن والقيح للمعنى الاول قبل ورود الشرع
لكنه لا يرتب عليه الثواب والعقاب الا بعده وهذا القول هو الذي
ذكره السعد بن علي الزنجاني من اصحابنا و ابو الخطاب بن الحارث
و ذكره الحنفية وحكوه عن نصراني حنيفة وهو المنصور لقوته
من حيث النظر وسلامته من التناقض واليه اشارت متحقي
الناظرين من الاصوليين والكلاميين فليست لهم اهل
في قولهم الخ قال العلامة الناصري ظاهره ان الجار والمجرور
متعلقان بالفعل المقدس العاقل في خلافا وهو خلاف المتبادر
فلو قال في قولنا انه شرعي كان اظهر اهل وزعيم في الايات بان
تقدير العبارة على ما سلكه الله تعالى بقولنا انه شرعي خلافا
للمعزلة في قولهم انه عقلي وهذا كلامه صريح حسن منقطع مع
ما فيه من تعيين مذهب المعزلة والتوسطه لشرح مع الاختصاص
ولو عجز بما قال العلامة لم يتعين مذهب المعزلة لانه لا يلزم
من مخالفتهم في انه شرعي قولهم بانه عقلي لاحتمال التوقف
والتفصيل وغير ذلك ورحمنا الله في يتعرض الى تعيينه وشرحه
فيقول الاختصاص اهل انه عقلي المضمين بوجه الكل من
الحسن والقيح بمعنى الترتيب السابق وكذلك المضمين في قوله اي
يحكم به العقل فهو ارجح لكل من الحسن والقيح المذكورين
اي يحكم به العقل سابقا لنفسه ذلك في قوله اي يترك العقل
ذلك وهو يدل على ان حكم العقل بمعنى ادراكه تقدم غيره
وقد صرح بذلك الاسنوي في شرح مناهج الاصول حيث قال

بعد

بعد كلام ذكره فتخصص ان الحكم حقيقته هو انه اجماعا وانما
الاخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفة اولاد كلام الكتابي
خلاف ذلك اهل فالتعزلة لم يجعلوا العقل حاكما بل جعلوه طريقا
اذا ادرك الحكم بحيث يمكن ادراكه بمن غير ورود الشرع
بحسب ما في العقل من مصلحة او مفسدة فعندهم ان الحسن ما
حسنة العقل والقيح ما قبحه العقل والحق عندنا ان الحسن ما
حسنة الشرع والقيح ما قبحه العقل كما قاله شيخ الاسلام
لما في العقل اعتراضه الشهاب غير ان بانه حيث كان الحكم العقل لما في
الفعل من مصلحة او مفسدة كان نظرا في قسمه بعد ذلك الحكم
للكوثر الى ضروري ونظري فيقسم الشيء الى نفسه وغيره واجاب
في الايات بان الحكم لوسط ليس نظرا لانه حكم لوسط هو ان يقال
مثلا هذا الفعل مشغل على مصلحة وكل كان كذلك فهو حسن
على الاطلاق وانما يكون نظرا اذا توقف على الانتقال من
الوسط الى المطلوب بخلاف ما اذ لم يكن كذلك كالضروريات
التي قياساتها معها كقولنا الامر بربع زوج فانه حكم ضروري
مع انه لوسط وهو ان يقال الامر بربع عدم منقسم الى متساوين
وكل عدد منقسم الى متساوين زوج ولذلك قال العلامة الشهاب
ان قوله لما في العقل من مصلحة او مفسدة لا ينافيه قوله بعد بالضرورة
لان الضروري قد يكون قياسه معه كقولنا الامر بربع زوج ولا شك
ان العقل اذا نظر هناك في الصدق النافع مثلا يحرم بحسنه من غير
احتياج الى ترتيب قياس لانه وان كان لوسط لكن قياسه معه
اهو تصرف من مصلحة او مفسدة بيان لما في العقل
يتبع حسنة وقبحه قاله العلامة الشهاب غير ان الاول يشير للموجب

والنذب والشافي يشير للتعظيم اه وانما لم يذكر الاباحة لانها الذنب
تتصف بالحسن والتقبح بمعنى ترتيب المذبح والذم والثواب والعقاب
قال في الايات واما ترك الصلاة ففيه نظر لانها تدخل في كلام المص
اه وانت خير بان اكثر اه لا تتصف بالقبح بمعنى ترتيب الذم
والعقاب على الفعل فكيف تدخل في كلام المص فتدبر عند الله
خلف لكل من الحسن والقبح اي يدرك العقل ذلك اسم كرامة
راجع الى مرجع الضمير في قوله يحكم به وهو كل من الحسن والقبح بمعنى
الترتيب المذكور وما قاله العلامة الناصر وتبعه الشهاب عمدة بانه
راجع الى قوله وحسنه وقبحه عند الله فغير مناسب لجعل قوله اي
يدرك العقل ذلك تفسير لقوله اي يحكم به العقل قال في الايات
انه راجع لما في الفعل من مصلحة او مفسدة وهو المناسب لقول
المواقف وعند المعتزلة عقل قالوا للفعل جهة محسنة او مقبحة ثم
انها قد تدرك الخواها لكن لا يجزئ ان غير مناسب لما ذكره ففطن
بالضرورة اي حال كونه متلبا بالضرورة كحسن الصدق
تمثيل الحسن والقبح المشار اليه ما بذلك او بالنظر اي او
متلبا بالنظر كحسن الكذب النافع اي نظر النفع وقوله
وقبح الصدق الضار اي نظر الضرر وقيل العكس اي بان يقال
كحسن الصدق الضار نظر ان كونه صدقا او قبح الكذب النافع نظر
لكونه كذبا ويجزئ الشرع مؤكدا لذلك اشار به كذا فيهم
لا يكرهون الشرع والاكفر وابتدأ ذلك او باستعانة الشرع
الا قرب انه مقابل المجد وفي تقديره بالاستقلال وان جعله مقابل
لقوله او بالنظر وكتب بعضهم ان هذه المسئلة محل وفاق وهو
غلط لان العقل عند اهل السنة يدرك الحكم بواسطة الشئ من

غير

غير تبعية مصلحة او مفسدة غاية الامر انه يستعين بالشرع فيها
خفي عليه فاذا اهر به الشرع او نهى عنه فقد كشف عما فيه من مصلحة
او مفسدة فيحكم به وعبارته شرع المواقف وقد لا يدرك العقل الا
بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان جهة محسنة
كما في صوم اخر يوم من رمضان حيث اوجبه ثلث اربع اوجه تحفظ
مقيدة كما في صوم اول يوم من شوال حيث حرمة الشارع فادراك الحسن
والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع بامر ونهيه واما
كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل اما بضرورة او
بنظر اه وقوله الجواب عما قد يقال كيف يصح الاخبار بالمعز
عن المتفق في كلام المص مع انه يشترط تطابق المبدأ والخبر او اذا
تشبه اوجها وحاصل الجواب ان المعز خبر مبتدأ محذوف مفرد
لفظا ومعنى او لفظا فقط كما يؤخذ من قول الله اي كلامهما او
كلامها ولا يتعين ذلك بل يجوز كما قاله شيخ الاسلام ان يكون ذلك
المعز خبرا عن احدهما وحذف خبر الاخر لانه المذكور عليه
كثيره سند وتقوية لخص كما تقدم نظيره ومثله يقال فيما ياتي
وترك الجواب عما قد يقال لم ترك المص المذبح والثواب واقتصر على
الذم مع انه في مقام تفسير الحسن والقبح وحاصل الجواب انه تركهما
لما لم يها من ذكرهما بل هما الاشارة الى ان المص والعقاب في تفسير الحسن
واشار بقوله الانسب الخ اي جواب سؤال مرتب على هذا الجواب
وصورة السؤال على اوجه المحذوف لكن ما وجه تقييد الذم والعقاب
للمعز مع انه يمكن ذكر المذبح والثواب دون الذم والعقاب للمعز
بهما من ذكرهما بل هما وحاصل الجواب ان وجه ذلك كون المتقابل
للمعز انسب باصول المعتزلة اذ من اصولهم ان الله لا يكون عدلا

يجب عليه ان يجعل الجزأ منوطا برعاية الحكمة بحيث لا يختلف ولا ي
يتخلف والعقاب عندهم كذلك لانه يتخلف وان لم يتخلف ايضا ولا
يخفى ان هذا مجردة انما ثبتت انسيبية مقابل الثواب الذي هو العقاب
دونه مقابل المذبح الذي هو الذم فلا بد من ملاحظة اننا ناسي
مقابل الثواب وهو العقاب ناسب انما ناسي وهو الذم والعقاب
بينهما من ذكر مقابلهما اي الذي هو الذم والعقاب كما قال
اي في منع التواضع فانه العقاب الخاضعة لقوله لا نسب الخ
عندهم واما عندنا فيختلف ويقل الزيادة والثواب يميلها
وعندنا كذلك وقوله وان لم يتخلف ايضا وعندنا ليس كذلك
وسلك النعم الخ اعترضه الكوراني بان النعم ذكر واحدة المسئلة
والتي بعد ها على سبيل التميز مع المعتزلة كما هو طريق اهل الجدل
حيث قالوا انزلنا معكم ولما جدد لا قولكم بان الحسن والعجب مع
الترتب المذكور على كونه لا يصح قولكم في هذه في هاتين المساليتين
لان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم فيها بالحسن بل ذلك المعنى وقد
اوردها المص لا على هذا الوجه فلم يظهر لذكرها بعد القاعدة
السابقة فاشق فليس كلامه على ما ينبغي واجاب في الديانة بان
لا يصح ما في شرح المحصول المذكور في هذا التميز حيث قال بعد
ان حكما طعن ان النعم سطر اجدل نقول بالحسن والعجب العقليين
ثم بينوا ان لا يصح قول المعتزلة في هاتين المساليتين ما نصده اعلم
وقد اشد ان في هذا الكلام نظر لانه متى سلم لهم قاعدة الحسن
والعجب العقليين لزوم ثبوت الحكم في هاتين المساليتين على وفق
مذهبهم فلا يمكننا بعد تسليم تلك القاعدة اقامة الدليل على عدم
الحكم في هاتين المساليتين على وفق مذهبنا فالصواب ان لا نسلم

لهم القاعدة اصلا او مع حذف ويجوز فتح فيمكن ان الله وافقة
على ذلك فلم يسلك طريق التميز المذكور وعلى هذا اقتضيه
على هاتين المساليتين مخصوصهما متابعة للنعم واقتدا بهما في
الحكمة على انه يحتمل انه اكتفى بالاشارة الى التميز حيث اوردها
بالذكر مع فهمهما من تلك القاعدة او قصد الاحتياط لاحتمال ان
لا يصح التميز فذكرها على وجه يحتمل التميز وعدمه اه ملخصا
اي اننا على انه تعالى الخ اللهم بور ان الشاه هو الذكر بخبره
فيخص باللسان وحقق بما عثر انه الا تيان بما يدل على التظيم
سواء كان باللسان او بغيره فانه مستبنا على هذا فالمرطاه وان
مستبنا على الاول فيكون في كلام المص الجمع بين الحقيقة والحجاز او
عموم المجاز على الخلاف في ذلك لان اطلاق الشاه على عمل اللسان
حقيقة وعلى عمل غيره من القلب والجوارح مجاز لا يقال المجاز
ممتنع في الحدود ولا نقول بحمل ذلك ما لم يقتض بالقرينة الواضحة
وقد اقرت بها هنا وقد عثر على الكمال على الشاه بان كلامه يقتضي
ان موضوع هذه المسألة هو الشكر بالمعنى اللغوي وهو فعل
ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم على الشاكر وغيره سواء كان
اعتقادا وباجنان او قولا باللسان او عملا بالاركان والشه بور ان
موضوعها الشكر بالمعنى المعروف وهو عرف العبد جميع ما انعم الله عليه
فيما خلق لاجله كصرف النظر الى التدبير في مصنوعاته تعالى والسمع
الى تليق او امر ونواهيهم وعلى هذا القياس واجب بان الشاه لا
يسلم ان الموضوع هو الشكر بالمعنى المعروف بل هو الشكر بالمعنى
اللغوي على ان الشهاب عمارة على كلامه على الشكر المعروف بحمل اوفيه
على معنى الواو ولذلك قال عرف اننا باللام ولم يقل لنا على اننا

الحكايا قالوا فاعل ينبي الخ افادة لكل الجوع فيكون فيه اشعار
بان الشكر المعروف هو الشكر المعروف في الشرع المعروف بقوله من العبد
جميع ما انعم الله عليه به الخ ويقع في الايات بان الشكر هو الشكر
لاجل الانعام والشكر المسمى لا يتغير فيه ذلك اه وتقتضي جعلهم
الشكر المعروف اخص من الشكر المسمى ان الانعام معتبر في كل منهما
فتدبر لانعامه لتعين للشنا واخذ الشكر من رتبة الشكر المنعم
كما قال اشهاب حميرة قال في الايات لا حاجة للاختلاف المذكور
لان الانعام معتبر في مفهوم الشكر فهو ما هو من لفظ الشكر اه
وهو يؤيد ما تقدم من ان الانعام معتبر في كل منهما بالخلق
والرزق والصحة ظاهرة ان البيا صلة الانعام يرد عليه ان
ان حقيقة الخلق اليجاد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يكون
منها به وكذلك الرزق ان ضبط بفتح الزاوي بان المراد من
الخلق اثره ونيز الرزق بكسر الزاوي يصح ان يجعل البيا للتصوير
لكن لا تظهر ذلك بالنسبة للصحة ويمكن ان يقدّر مضاف اى
اعطا الصحة وذلك ان جعل البيا صلة بالنسبة للبعض والتقدير
بالنسبة للبعض من باب استعمال اللفظ في معنيين ويصح ان يكون
للانعام من ملائمة الانعام للمحتاج في الثلاثة ان ضبط الرزق
بنفي الزاوي وقد مر المضاف سابقا ومن ملائمة العام في الخاص في
الاول وملائمة الفعل لاثرة في الاخيرين ولو قال بالوجود والرزق
والصحة كما كان اولى بان يصدق الخ فيه اشعار بان الشنا بالقلب
على المنعم بغير ما يفهم صدق المنعم عنه لا يكون شكر وكذا قوله بان
يحدث الخ الذي يدل عليه كلامهم ان المعتبر كون الشنا لاجل الانعام
وان لم يكن فيه دلالة على صدق المنعم على المنعم ولا تحدث بها ويمكن

ان

ان تجعل البيا بمعنى الكاف وعليه فتكون مخالفة هذين الموضعين
للموضع الثالث في الاسلوب للثلاثين ولها اى موليها فاعل
عنما اسم الفاعل او غيره اى غير المذكور من القدر واللسان
كان يخضع له تعالى المراد بالخضوع سكوت الاعضاء لهاته
منه تعالى وعلى هذا الحكا في التمثيل لان مثل ذلك تناه عن العمل
الجوارح وبهذا اندفع ما يقال لا تبا بالبا اولى في كل شئ
بفعل خضوع لانه خدمة وكل خدمة خضوع ورج ولا حاجة
الى جعلها استغصائية واجب الخ اى يدرك وجوبه
بالشرع لا العقل وقضية هذا الكلام ان من وصلت اليه نعمة
ولم يشكر عليها بان لم يلاحظ ان الله موليها ولم يتحدث بها ولم
يوجد منه خضوع اثم ويصرح بذلك قوله في لم يبلغه
الخ والمبادر من الفروع خلافة ويمكن ان يجعل ما ذكر على الشكر
بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ النعم لا اعتقد ان الله موليها
او يكون بحيث لو سئل عنها تحدث بها او يكون بحيث لو لاحظ
عظم الله تعالى رأى نفسه خاضعة له تعالى هذا وقيل في شرح
الحصول شكر الله تعالى بطاعته قولاً او فعلاً او اعتقاداً او
بجانبه من الطاعة ما هو واجب ومنها ما هو مندوب
ومجوعها ليس بواجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله ثم قال
فظهر ان شكر الله تعالى غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجب
والمندوب غير واجب اهما فاده في الايات بالشرع اى
اليقنة كما يدل عليه قوله في لم يبلغه الخ قاله بعض الافاضل
لا العقل صريح بذلك المراد صريحاً على الاعتدلة
فمن لم يبلغه الخ فترجع على كون وجوبه بالشرع لا العقل وظاهر

ان الكلام فيمن لم يبلغ دعوة نبي يا ثم يتركه وان لم يكن ذلك
 النبي من سلالته وليس كذلك لان الحكم الفروع لا تنبت الا في
 حق من بلغته دعوة من ارسل اليه نقا واما الحكم الاصولي
 فقبل يكتفى به بالدعوة اي رسول وعليه فكل احد مكلف بالايمان
 بعد وجود دعوة بعض الرسل وان لم يكن من سلالته ولذلك
 اعتقد النووي في شرح مسلم ان اهل الفترة وهم بين كل رسولين
 او في زمن رسول لم يرسل اليهم يؤذون بترك الايمان وبالع
 بعضهم في اعتقاده وقوله بورود احاديث في تعذيب جماعة
 منهم ويوافق ذلك قول الحلبي في صهاجده وانما قلنا ان من كان
 منهم عاقلا ذاراي ونظر الا انه لا يعتقد ربا فهو كافران وان
 لم يسمع دعوة نبينا فقد سمع دعوة بعض الانبياء الذين كانوا قبله
 على كثرتهم وتطاول الزمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا
 بهم ووافقهم والذين كفروا بهم وخالقهم وبغرض انهم لم يسمع
 بدعوة قط فهو على الخلاف في انه الايمان يجب بالعقل او بالقل
 اع وقيل لا يكتفى بها بذلك وعليه فلا يكلف بها الا من بلغته
 دعوة من ارسل اليه ولذلك اعتقد جمهوره انه شاع من الاصوليين
 والمكلمين ان اهل الفترة لا يعذبون وان بدلو وغيره او عبد
 الوثائق وانما وردت الاحاديث بتعذيب جماعة منهم لا من
 يختص بهؤلاء الجماعة يقتضي ذلك بطلان ادعوى رسله كما قالوا
 بذلك في الحكم بكفر الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام في معصيا
 وانظر اهل ما التفت عليه الملل من الفروع كالايمان فيجوز فيه هذا
 النزاع او لا افاده في الايات دعوى نبي قال الشهاب خيرة ذكر
 الرسول هنا انب وان افاده ذكره دعوة وقد راعى تلك الانسبية
 فيها

فيها بعد حيث عبر بالرسول مع انه ذكر البعثة بعده ولكنها توجه
 بغيره او لا بالنبي بكونه اكثر استعجالا كما مر فيكون قد راعى هنا
 كثرة الاستعجال وفيما بعد الانسبية وان كانت لا تراحم وهل
 لتغيره هنا بالدعوة وفيما بعد بالبعثة من تكمة ويمكن ان يقال
 عبر هنا بالدعوة اشارة الى انه لا يكتفى في تحقق الاثم بمجرد البعثة
 بل لابد من دعوة الرسل المرسل اليهم لان الخطاب انما يتعلق بهم
 ثم وعبر بالبعثة فيما بعد لمنااسبة الآية المستدل به هناك اعني
 قوله تعالى وما كنا نعذبهم حتى يبعث رسولا افاده بعض المحققين
 ولا حكم الخلع من ذلك في الحكم العقلي قال الامام الشافعي
 في تفسيره لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة
 واللازم باطل فكذلك لازم وبالله الملازمة بوجوبها انما اذا
 جاء الرسول وادعى الرسالة وجب على السامع استماع قوله والا لزم
 تعطيل النبوات وتجه فلا ما تراءى يكون ذلك الوجوب بالشرع لانه
 ان كان بشرع ذلك الرسول فلا يصح لانه يلزم عليه اثبات الشيء
 بنفسه لانه يرجع حاصل الكلام الى ان ذلك المدي يقول يجب
 قبول قوله لانه يجب قبول قوله وان كان بشرع غيره لزم اما
 الدور والتسلسل لانه لا يجب استماع قوله الا بشرع غيره ايضا
 فان كان الاول فالدور والا فالتسلسل وتجهين ان يكون ذلك
 الوجوب بالعقل واجاب في الايات باختيار ان ذلك الوجوب
 بشرع ذلك الرسول لانه اذا ظهر المعجز على دعواه انه رسول ثبت
 صدقه كما تقرر فحمله فيجب قبول قوله لثبوت انه رسول فليس
 حاصل الكلام انه يقول يجب قبول قوله لانه يجب قبول قوله
 حتى يلزم اثبات الشيء بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول

قولي لانه قد ثبتت رسالتي بالمجزة والحاصل انه يجب قول
قولي بحج ودعوى الرسالة مع ما ذكره ثبت الوجوب المذكور وهو
وجوب بالشرع ولا محذور في ذلك افاده في الايات
موجودا غير ضده كشراب محبوس بان النص يحج بالحج مع كونه
استقرا عاملا المنزج الذي يصير المحجوع كلاما واحدا غير مناس
اخر واجاب في الايات بانه على حذف اي التفسيرية وانما حذف
لشدة المنزج على ان قوله للمعلق العام يجب حذفه محوذا على ما
لو لم يحج الى ذكره وهما قد احتج الى ذكره لانه يحتمل ان يكون
من مادة الوجود فيبعد التقاوج والحق قبل الشرع وان يكون
من مادة العلم ونحوه مما لا يعيد ذلك لاحتمال حصول الحكم معه
قبل الشرع لم يجعله كمتعلق بالحكم ولذلك قد راجح
قبله لا بعدد ولم يجعل متعلقا بالحكم لكان منصوصا بمنويا لانه
يشبه المضاف مع ما المعروف في ضبط لفظ الحكم فتوجه بلاسوين
نعم يجوز التباعد بين نصب السببية بالمضاف بلاسوين وعليه
خرج ظاهر لاسانها اعطيت ولا تعطى لما منعت اي البعثة
فسر الشرع بالبعثة دون الاحكام الشرعية لانه يلزم عليه
ان يكون المعنى والحق قبل الاحكام فيكون فيه نفي الشيء بنفسه
وهو امر معلوم وله فائدة في ذكره لاحد من الرسل ظاهره
تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل وهو ما قبل بعثة آدم عليه السلام
فيقتضي ان ذلك موضوع النزاع والاولى ان تصور المسئلة بما
يسأل الزمان المتخيل بين اربعة الرسل وهو من الفترة وهذا هو
موضوع النزاع قبله بل لا انتفاء لزمه الخ اي وانتفاء اللزوم
يوجب انتفاء اللزوم ولو كان اللزوم اعم كما هنا بالنسبة لترتب

الثواب

٧٩
الثواب على عبادة فانه يوجد ذلك فيها وليس فيها حكم
اي حين اذ كان قبل الشرع من ترتب الثواب والعقاب
بيان للزوم وقد جمع الملازم بانفكاك الترتيب عن الحكم فانه
يتحقق وجوب الظاهر مثلا ولا يترتب عليه ثواب ولا عقاب بحج
ذلك واجيب بانه على تقدير مضاف اي من استحقاق ترتب الثواب
ان فعل والعقاب ان ترك وان فسر الترتيب بالاستحقاق لم يحج
الى تقدير المضاف المذكور لا يقال للمعتزلة ان يمنعوا كونه ما ذكر
لازما مطلقا بل بشرط وجود البعثة ونحوه فلا يدل انتفاؤه قبلها
على انتفاء الحكم لانا نقول المنقول عنهم انهم زعموا ان ما ذكره لزم
مطلقا حيث انتبوا الا انه قبل البعثة على ما دل عليه قول الكتاب الايام
بتركه خلافا للمعتزلة فان قيل هذا الدليل يقتدر تمامه على ان
لنفي ما يترتب عليه الثواب والعقاب دون اللاحقة مع ان المقصود
نفي الجميع اجيب بان التخيير والاقتضا الغير الجازم تابعان
للاقتضا الجازم كما هو على انه لا قائل بالفرق بين حكم وحكم فاذا
انقضى ما يترتب عليه الثواب والعقاب انقضى غير ايضا افاده في
الايات مع زيادة بقوله تعالى الخ متعلق بانتفاء الزعم ولما
لم يكن في الآية النص صريح الا بنفي العقاب قدر فيها نفي الثواب كما اشار
اليه الله بقوله ولا متبينين ونقل في الايات عن الاصفهاني في شرح
الحصول انه اورد ان المراد بالرسول في الآية العقل واجاب بان
حقيقة الرسول النبي المرسل والاصل في الكلام الحقيقة فان قال
الخصم سلمنا لكن الآية دللت على نفي تعذيب المباشرة ولا يلزم منه
نفي مطلق التعذيب قلنا من شأن عظيم التعذيب وسد المثل الاعلى
التعذيب عن نفي التعذيب مطلقا بنفي المباشرة فان قلنا سلمنا لكن

لا يلزم من انتفاء التعذيب انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط التواضع
بالمعصية قلنا انتفاء التعذيب يدل ظاهره على انتفاء الاستحقاق ومن
أدعى خلاف الظاهر فعليه البيان وبهذا يظهر أن الآية ظنية لا
قطعية وتصح فلا يتم الاستدلال بها إلا أن كان المسئلة ظنية بخلاف
ما لو كانت محلبة لأنه لا يمكن إثبات المسائل العقلية بالدلائل الظنية
أهـ وبصرف أي ولا مثيلين أي فيكون في الآية انتفاء
فاستغنى الخ تبرع على التعذيب المذكور من العذاب
بيان للقابل الذي هو أظهر الخ أشار بذلك الجواب
ما قد يقال ما وجه تعيين العذاب المذكور والاكتمال عن الثواب
وحاصل الجواب أن وجه ذلك كونه العذاب أظهر في تحقق معنى
لتكليف وإنما كان أظهر في ذلك لأنه يكون الأثر في الأمر الذي
هو معنى التكليف لأنه لا يعذب إلا بفعل شيء ملزم بتركه وترك
شيء ملزم بفعله وأما الثواب فيكون على الأمر وعلى غيره لأنه
يثاب بفعل شيء ملزم بفعله وبترك شيء ملزم بفعله وبترك
شيء ملزم بتركه ويثاب أيضا على فعل شيء ملزم بتركه
وبترك شيء ليس ملزم بتركه وما كان على الأمر فقط الذي هو
معنى التكليف يكون أظهر في تحققه مما يكون عليه وعلى غيره
فتدبر وانتفا الحكم الجواب عما يقال كيف ينفي الحكم قبل
الشرع مع أنه خطاب الله الذي يستحيل انتفاؤه لأنه قديم
وحاصل الجواب أن المتعلق بالتخييري جزء منه وهو منتف
قبل الشرع فينتفي الحكم أيضا لأن الكل ينفي بانتفاء الجزء
وقد اعترض له أن ومن وافقه على الثبوت العقيدة السنية
أن الحكم قد يعم لأن المفهوم من كلام الأئمة أن معنى الحكم

الحكم

الخطاب السني الذي من شأنه التعلق بفعل المكلف عند
وجوده بشرط التكليف وهذا هو معنى قولهم خطاب الله
المتعلق الخ فاعتبار التعلق التخييري قيادا خلا في معنى
الحكم ينفي بانتفاء خلاف ما يدل عليه كلام أهل السنة
وتصح فالنفي في كلامهم ليس مستلطا في الحقيقة على الحكم بل
على تعلقه بالتخييري فيكون فيه ضرب من التسمي وتزيف في
الآيات بأنه ما قاله الشافعي هو ما دل عليه قولهم فتمام الحكم
خطاب الله الخ فإنه دال على أنه اعتبار في مفهوم الحكم التعلق
مطلقا وقوله كغيره هنا ولا حكم قبل الشرع فإنه ظاهر ظهور
أما في أن النبي قبل الشرع نفس الحكم لا شيء خارج عنه وحمله
على خلاف ذلك صرف له عن الظاهر بالأخرى فلهذا يرجع الشافعي
على ظاهر المتن أن اللفظ بمقامه في التثبت والضبط أن يكون
تصحيحه بذلك لشعبته عن بعضهم أنه يثبت اتفاق ولا قاطع
على خلاف ما قاله وبعضه ثبوت ذلك فهذا امر اصطلاحى وقد
اشتهر أنه لامساحة في الاصطلاح فكل أحد أن يصطليح على ما
شأكا تقدم الذي هو الخطاب السابق أي المتعلق بفعل المكلف
الخ بانتفاء قيد منه أي لأن المركب من أمور ينفي بانتفاء واحد
منها بل الأمر الخ فسر الشافعي بالشان في وجود الحكم واعتبر
العلامة الناصر بأن الشان هو القصبة والحديث المطابق لما في
نفس الأمر وهو الحالة الثابت وعلى كل لا يصح الأخبار عنه بقول
المصنف في أم على الأول فإنه لا يخبر عنه إلا بحجة صادقة
عليه فلا بد من تقديمه القول للمصنف موقوف حتى يصح الإخبار
بأن يقال هو موقوف بالظهور المعنى في الوجود وأما على الثاني

فلا ان الموقوف هو الوجود واما الحال الثابت فهو وقفه
او كونه موقوفا فلا بد من تقديره باعادة الضمير الى وجود
الحكم واجاب في الايات بانه يجوز تخريج عبارة المصنف على
قول الكوفيين بجواز الاخبار عن ضمير الشأن بمجرد واجاب
بعض المحققين بانه يجوز ان يفسر الامر والشان في وجود الحكم
بتقرر ذلك الوجود وشيئ ولا شك في صحة الاخبار مع غير
احتياج الى تقدير وكذلك يجوز ان يفسر الوجود وتكون في
بعض من البيانية قد برر موقوف الى وروده كان الحسن
التقدير على بدل الى كما صنع الشافعي اي الشريعة بمعنى
البيعة كما فسر الشافعي تقدم والمراد بوردتها تخلفها
وشيئها فاندفع في الايات من ان البيعة هي الارسال ووضعه
بالورود ليس بظاهرها اشار الحنفية على ذلك دفع
ما قد يقال لا فائدة في هذا الاخبار لغيره من النفي قبله وما
الدفع ان الايات به مع علمه من النفي قبله للاشارة الى ان قال
من ان الافعال قبل البيعة موقوفة لم ير انه لا يدري هل
فيه حكم اول بل اراد ان وجوده موقوف على ورود الشرع
فلا يخالف قوله المصنف كغيره ولا حكم قبل الشرع بهذا
اي بقوله بل الامر موقوف الى ورود الشرع كما قال اي
في منع الموانع الى انه مراد الخ المصنف اجمع لم يجمع اسم
الاشارة المذكور قبل من غير ما أي كالاشارة كاسياني
في الشافعي في الافعال المراد بها ما يشمل الاقوال والاعتقادات
وقوله قبل البيعة ظرف متعلق بالافعال بالوقوف
متعلق بقوله غير فليس مخالفا لما تقدم على ما قبله

فيها

فيها اي في الافعال قبل البيعة وبل هنا اي في عبارة المصنف
وقوله للانتقال الى لا لا بطلان وقوله من غرض الى اخر
المراد بالفرض الاول انتقال الحكم وبالاخر توقفه على ورود الشرع
وان اشتمل الخ الموانع والحال والضيمير اجمع للاخر
اذ توقف الحكم على علة الاشكال وقوله على الشرع اي على
البيعة كما تقدم فليس المراد بالشرع هنا الاحكام حتى يلزم
توقف الشيء على نفسه مشتمل الخ اعترضه لعلامة الثاني
بان الانتقال قبله والوجود بعده خارجا عن مفهوم توقف
الحكم فكيف يصح كونه مشتملا عليها ويزيد في الايات بان
هذا الاعتراض مبني على ما فهمه من ان الاشتغال هذا بمعرف
الاعتراض فيكون من اشتغال الكل على اجرائه وليس كذلك بل
بمعنى الاستلزام فيكون من اشتغال المذوم على اجرائه اذ من
البين ان الانتقال قبله والوجود بعده لازمان للتوقف المذكور
بعده اقتصاف وحكمة المعتزلة العقل الخاي نسبت
اليه الحكم كعقيدته اي نسبت اليه الفسق ولا تظهر المقابلة به
بين قوله وحكمة المعتزلة العقل وقوله ولا حكم قبل الشرع
الا باعتبار لازم الاول ان يلزم من ادراك بناء على الحسن والقبح
الذي يتبين ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا ينفكان
عن الفعل فكذلك الحكم او باعتبار لازم الثاني ان يلزم من نفي
الحكم قبل الشرع عدم ادراك العقل له للتابع للحسن والقبح
الذي يتبين فان قيل هذا مكرر مع قوله السابق ومعنى ترتيب الذم
عاجلا والعقاب اجلا شرعي خلافا للمعتزلة فانه يتضمن تحكيم
العقل عند المعتزلة اجيب بان ما هنا الحكم مما تقدم لاختصاصه

٨١

بالوجوب والحرمة والندب وايضا ما هنا فيه زيادة من وجه
 آخر وهو تفصيل مذهبهم على ان ما تقدم ليس فيه تصريح بحكم
 العقل كما هو عليه محام في الافعال متعلق بقوله حكمت وقوله
 قبل البعثة ظرف للافعال فاقضى به الخاي فالحكم الذي يقضي
 به الخاي او قاي حكمه بقضى به الخاي فاموصولة او شرطية وعلى كل
 فهي مبتدأ ومجملته قوله فامر قضائه فيه اخبر على انها موصولة
 وكذا على انها شرطية بناء على القول بان خبر اسم الشرط الواقع مبتدأ
 هو جوابه وقبل هو فعل الشرط وقبل مجموعها وخبر الامر او اسما
 والمزبذبة العقل ادراكه كما هو معلوم مما تقدم في بيانه
 منها اي من الافعال قبل البعثة ضروري كالنفس في الهوا
 وهذا يقضي العقل فيه بالبداهة لا بخصوصه فقوله لخصوصه خاص
 بالاختياري وقد اعترضه العلامة الناصر بان قسم الضروري لم يتركه
 المعصية في الموقف واستطاعه اوفق بقصرهم تعلق الاحكام الشرعية
 على الافعال الاختيارية وزعم في الايات بانه حمل قبل ذلك الضروري
 في كلامه على ما تقدم الحاجة اليه دعائيا كما كالتنفس في الهوى
 الا لا قدره على فعله ولا على تركه كتركه الحر تعبد والضروري
 به بالمعنى الاول لا ينافي انه اختياري فيمكن من فعله وتركه
 فان فرض انتهاء الحال الى عدم تمكنه من تركه التزم تعلق الحكم
 به ثم لكن يرد على الحمل المذكور ان الضروري بهذا المعنى لا يختص
 بحكمه في الاباحة كما يصح به صنيع المشبل قد يكون واجبا
 كما اذا ترك على تركه مفسدة واحراما كما اذا ترتب على فعله مفسدة
 ومنه وبان كما اذا ترتب على تركه مصلحة ومباحا كما اذا لم يرتب
 على فعله ولا تركه مصلحة ولا مفسدة ويمكن ان يجاب بان الافعال

في الضروري

في الضروري على الاباحة باعتبار الغالب وجواب بعضه بان
 المراد بالاباحة الاذن فيشمل الوجوب والندب والكرهية فلا بد
 فخلص بالكلية لانه يبقى الحرمة كما لا يخفى هذا وكلام المحصول
 يقتضي حمل الضروري على المعنى الثاني حيث قال بعد قوله اما
 ضروريا كالنفس في الهوى مانعه وذلك لاد من الموضع بانه غير
 ممنوع منه الا اذا جاوزها التكليف بما لا يطاق اهو لكن يرد على الحمل
 المذكور ان الضروري بهذا المعنى لا يتعلق به الاحكام الشرعية وللهذا
 كتب في شرح المحصول على قوله وذلك لانه من القطع بانه غير
 ممنوع منه ما نصه فهو ممانه يجوز ان يكون مباحا وليس كذلك
 بل لا يجوز ان يتعلق به حكم شرعي البتة لان القاعد ان لا يحكم
 الشرعية لا تتعلق لا بما يمكن ان يفعل الانسان ويتركه اما ما يتعلق
 فيه الفعل او الترك فلا بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق اهو
 او اختياري مقابلته بالضروري على الحمل الثاني ظاهرة
 واما على الحمل الاول فغير ظاهرة لان الضروري عليه اختياري
 ايضا كما مر الا ان يقال المراد واختياري غير ضروري
 لخصوصه اي لا يترتب عليه من ثبوت مصلحة او مفسدة او انه
 انتفاءها وهو متعلق بقضى الاباختياري كما جوزه شيخ الاسلام
 مستدلا بقوله الاقي والاختياري لخصوصه الخ ولان لا يلقى
 ذلك لان قوله لخصوصه متعلق بمحذوف كما قال الشهاب عميرة
 والتقدير والاختياري المقضي فيه لخصوصه الخ بان
 ادرك الخ الباقية سببية متعلق بقضى الملل بالخصوص وضمير
 فيه يرجع الى الاختياري المقضي فيه لخصوصه وقوله لمصلحة
 اي فعلا كما في المذهب او تركا كما في المذهب وقوله او مفسدة اي

٨٢

فلا كما في المندوب الحرام أو تركه كما في الواجب وقوله أو انتقامهما
أي فعلا وتركه كما في المباح فامر قضاؤه الخ المندوب من الاسم
لتفصيل وهو كون النص وري مقطوعا بأباحتها وكونه الاختيار
ينقسم إلى الأقسام الخمسة كما ذكره الله والمقتضا بمعنى مقتضى فصار
للمعنى تفصيل مقتضيه أي الذي يقتضيه وهو الحكم ورح فلاحته
لتقدير الرابط لإعادة البتة بعينه فيه أي في الشيء المندوب
أو الاختياري وهو أي ذلك الأمر الذي هو التفصيل كما
علت مقطوع بأباحتها قد عرفت ما فيه فتنبيه
والاختياري المقتضى على قوله النص وري الخ لخصوصه
متعلق بمحذوف أي المقتضى فيه لخصوصه كما تقدم ينقسم
إلى الأقسام الخمسة أعرضه العلامة الناصر وتجه الشهاب بحجة
بأن شرط صحة التقسيم أن تتقابل الأقسام والقسم المسمى بالمندوب
صادق بالقسم المسمى بالواجب لا يستحال فعله على مصلحة
والقسم المسمى بالمكروه صادق بالقسم المسمى بالحرام لا يستحال
تركه على مصلحة واجاب في الآيات بأن وصف أحد المتقابلين
بشيء في مقام تمييزه قرينة ظاهرة في اقتصاصه به واستغناء
عن مقابله وهنا قد وصف الواجب بالاشتغال تركه على نفسه فيكون
ذلك الوصف مختصا به ومنعيا عن المندوب فقوله فيه أو على مصلحة
فعله أي ولم يستعمل على مفسدة فيكون تركه بقرينة مقابلة
بالواجب وقد وصف بالواجب الحرام بالاشتغال فعله على مفسدة
فيكون تركه مختصا به ومنعيا عن المكروه فقوله فيه أو تركه
أي ولم يستعمل على مفسدة فعله بقرينة مقابلة بالحرام فقد جرد
كل من المندوب والمكروه قيد بقرينة المقابلة والمندوب والقرينة

كالثابت

كالثابت الخ الحرام الخ بدل من الأقسام الخمسة وقوله
غير أي من الواجب والمندوب والمكروه والمباح لأنه
إذا اشتمل الخ على لقوله ينقسم إلى الأقسام الخمسة والضمير
للاختيار المقتضى فيه لخصوصه ولا يخفى أن فاعل اشتمل قوله
فعله وقوله أو تركه عطف عليه وكذا ما بعد وقوله على مفسدة
متعلق باشتمل وقوله أو على مصلحة عطف عليه وكذا ما بعد
ولعل نكتة تقديم الجار والمجرور على الفاعل من إعادة قرب المعطوف
على الفاعل وإن لم يرد عليه عدم إعادة قرب المعطوف على الجار
والمجرور ذلك إعادة أولى من هذه الفاعل عند بخلاف
الجار والمجرور فعلة لا يخفى أن الضمير عائد للاختيار
ومعلوم أنه فعل فيلزم إضافة الفعل للفعل لكن الفعل المضاف
بالمعنى المصدرية فيلزم وهو متعلق بالقدرة والمندوب والمضاف
اليه بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الأمر الذي تدل عليه الآية
من الحركات والسكنات فاختلغا المضاف والمضاف اليه فلا
اشكال في الإضافة لكن يبقى الإشكال من جهة نسبة المفسدة
والمصلحة إلى الفعل المضاف مع أن متعلق الحكم إنما هو المضاف
اليه لأن المكلف به هو المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرية
الآن بما لا نسبة المفسدة والمصلحة إلى الفعل المضاف الذي هو
المعنى الحاصل بالمصدر فهو من نسبة ما المسبب للسبب لأنه
منسوبة له بواسطة مسببه وما قاله في الآيات من أنه اسم إلى
نسبة المفسدة والمصلحة للفعل المضاف دون المضاف اليه
انتحارهما في الخارج وكون الفرق بينهما اعتبارا يافيه شيء وما
قاله بعد ذلك من أنه يمكن حمل الفعل المضاف على المعنى الحاصل

٨٢

بالمصدر والمضاف اليه على المعنى المصدرى لا يتخلص من الاشكال
غايرة الاخر ان يتكسرا الاول لانه يلزم عليه نسبة المفسدة والمصلحة
للمعنى الحاصل بالمصدر مع ان متعلق الحكم على هذا هو المعنى المصدرى
وفيه مخالفة لما اشتهر من ان المتكلم به انما هو المعنى الحاصل للمصدر
فتدبر او تركه اي واشتمل على مفسدة تركه ولا يخفى انه قد اعتبر
في الحرام اشتغال فعله بمفسدة وفي الواجب اشتغاله تركه على مفسدة
وانظر ما لو اشتمل فعله على مفسدة وتركه على مفسدة كما لو ترتب على
على فعله موت نفس وعلى تركه موت اخرى فهل هذا حرام نظر الاشغال
تركه على مفسدة او مباح نظر الكونهما تعارضا فمسا قضا فيكونان
كالمتقربين ونؤخذ حكم هذه المسئلة من قول الله فيما ياتي به
وانساقط على من يحب يقتله ان استمر وكفوا ان لم يستقر قبل يسقط
وقيل يتخير وقال امام الحرمين لاحكام فيه وتوقف الامر على كون
محل ذلك عند تساوي المفسدين وانما عند عدم التساوي فالذي
يسبغ ارتكاب اخف المفسدين لان بعض الشر أهون من بعض
او على مصلحة فعله اي ولم يشتمل على مفسدة تركه كما علم مما
تقدم وقوله او تركه اي ولم يشتمل على مفسدة فعله كما علم مما تقدم
ايضا ولا يخفى انه قد اعتبر في المندوب اشتغال فعله على مصلحة
وفي المكروه اشتغال تركه على مصلحة وانظر ما لو اشتمل فعله على
مصلحة وتركه على مصلحة كما لو فعل ترتب على فعله نفع شخص وعلى
تركه نفع اخر فهل هذا مندوب نظر الاشتغال فعله على مصلحة او
مكروه نظر الاشتغال تركه على مصلحة او مباح نظر الكونهما تعارضا
فتسا قضا فيكونان كالمتقربين ويمكن قياس هذه المسئلة على
المسئلة السابقة فتدبر وان لم يشتمل الخواعة في العلامة

الخاص

الخاص وتبعه الشبهان عبارة بانه ان كان مرجع فعله تناول ذلك
المكروه لان المعنى وان لم يشتمل فعله على مصلحة ولا مفسدة الخ
والمكروه كذلك وان كان مرجعه تركه تناول ذلك المندوب لان المعنى
خ وان لم يشتمل تركه على مصلحة ولا مفسدة الخ والمندوب كذلك
واجاب في الايمان بان مرجعه كل من فعله وتركه بقرينة اضافة
الاشغال فيما سبق الى فعله تارة والى تركه اخرى مع اطلاقه هنا
فالمعنى وان لم يشتمل كل من فعله وتركه على مصلحة ولا مفسدة الخ
ولذلك المكروه والمندوب فان لم يقض الخاها المانع انه
مقابل لقوله وحكمت المعتزلة العقل وظاهر كلام الشافعي انه مقابل
لخبره وقد قدم فيما تقدم بقوله فما قضى به الخ في بعض منها
اي من الافعال قبل البعثة ولا يخفى ان بعض تركه وهي في سياق
الشيء نعم ورجح فينتفي عن ظاهر العبارة انه لم يقض ولا في بعض منها
فكون سائبة كلية وليس ذلك مراد كما هو ظاهر بل المراد السلب
للمعنى الجزئي لان المعنى فان لم يقض العقل في بعض خصوص من وهو
ما لم يدرك فيه شيئا مما تقدم لخصوصه متعلق بيقضي المعنى
وغرض السلب بذلك دفع التناقض في كلام الله بين الشرط وحكاية
الخلاف الذي من جملة قولان بالقضا بالخطر والاباحة لان
المعنى انما هو القضا لخصوصه وهو لا ينافي القضا العموم وكان على
الشافعي ان يقول بعد قوله لخصوصه ولا يبداهة في حق الظهور
لانه وان لم يقض فيه العقل لخصوصه لكن قضى فيه لبداهته
فهو وارد على كلام الشافعي بان لم يدرك الخ اي بسبب عدم
ارادته الخ مما تقدم اي من المصلحة والمفسدة وانما هما
كامل الفاكهة مثال للبعث المذكور فاختلف

٨٤

في قضائه الخ اشارة بذلك الى اصحائه في كل وقت في كل حال
 والمراة تختلف في قضائه انما تا ونفيا فتمثل انما لو وقف على
 ان فيه قضا على وجه الاحمال وان لم يكن فيه قضا على وجه التفصيل
 لان فيه قضا باحد الامرين من غير تعيين فلا حاجة الى ارجا ان
 في كلامه تليبا في اي في البعض الذي قد لم يقض فيه خصوص
 لعدم دليله اي لدليله العام فهو من اضافة الصفة للموصوف
 والجار والمجرور متعلق بالقضا والضمير يرجع للبعض على تقدير
 مضاف اي دليل وصفيه من خطا وابطاحة ويحتمل ان يرجع
 للقضا بمعنى المتعنى به على طريق الاستخدام والماله واحد وانما
 احتيج لهذه الاشكال لانه الدليل في الحقيقة ليس للبعض بل
 لما يتركه العقل من خطا وابطاحة على اقواله اي ثلاثة
 ذكرها بقوله الخ اي صريحا بالنسبة للثلاثة وضحا بالنسبة
 للاول والثاني فتا لها اي فتا لثلاثة الاقوال وقوله لم يجر
 كونها لهم فهو حال من الضمير وسياتي انه اشارة بذلك الى ان تلك
 الاقوال ليست الا لهم ومن قال من ائمتنا بالخطا وابطاحة فكانه
 لم يقل بذلك لانه مستعجب عن اصولهم على ما ياتي الوقف
 اي الامساك عن الخطا اي المنع والابطاحة المتبادر من
 الاستدلال ان المراد بالابطاحة استواء الفعل والترك لا الاذن
 وهو ما صرح به في شرح المنهاج نقلا عن امام الحرمين حيث قال
 بعد كلام ذكره في هذه المسئلة قال امام الحرمين فانهم لم يعنى
 بالابطاحة ورود خبر عنها وانما ارادوا استواء الامر في الفعل
 والتركاه ولذلك بحث صاحب الايات في قول الشيخ انه لا يخلو
 عن واحد منهما بان لا يجوز كونه واجبا فلا يمكن خفيقة مفسدة

الترك

ترك على العقل فلم يقض فيه بشئ قال وعلى هذا فقوله اولا
 فيما ج مخرج يجوز كونه واجبا كما علت واجيب عن الشبهة بان
 حمل الاباحة على الاذن وان كانت خلافا مانعها للمع في شرح
 المنهاج عن الامام وحق صحة قوله مع انه لا يخلو عن واحد
 منهما ولا يمنع في قوله اولا فيما ج فتدبر اي لا يدري الخ
 علمه ذلك ان الوقف في الحقيقة انما هو عن القضا باحد
 الامرين معناه كونه يقضى به غير معين مع انه لا يخلو
 اشارة بذلك الى ان القضية الماخوذة من ذلك بان قيل هذا
 الفعل اما مخطور او مباح مانعة خلوكا انها مانعة جمع افاده
 العلامة الناصر ويحتمل فيه بان قد يكون واجبا كما تقدم وحيث
 مانعة جمع لا مانعة خلوا اللهم الا انه يراد بالمباح لما ذور فيه اخذ
 من الجواب السابق لانه اما مخرج منه الخ علة لقوله مع انه لا
 يخلو عن واحد منهما وقوله لم لا اي ام لم يكن ممنوعا منه مع ثبوت
 الحكم في نفس الامر على ما قاله المعتزلة وحيث فلا يدري ان النبي يصدق
 بعدم الحكم بالكلية فلا يصح قوله فيما ج وهما القولان
 المطويان اي تحت كلام المع والضمير المخطا والابطاحة المقصود
 من قوله مخطور وقوله فيما ج اي فهو مباح وحمله العلامة الثاني
 لجمع المخطور والمباح على تقدير مضاف اي ولا يربطها القول
 الخ دليل المخطور ان الفعل الخ اشارة بذلك الى قياس اقتراني
 حذف كبراه وتبيحة ونظم هكذا هذا الفعل تصرف في ملك الله
 بغير اذنه وكل تصرف في غير ملك الله بغير اذنه مخطور فهذا الفعل
 مخطور ودليل الصغرى ما ذكره الشئ بقوله اذ العالم الخ ودليل
 الكبرى القياس على الشاهد دون المولى سبحانه وتعالى

بغير ذنبه أي لعدم التصالح الدالة على الإذن إذا علموا
الخ قد عرفت أن هذا دليل الصوري ودليل الإباحة أن الله
تعالى خلق العبد وما ينتفع فلو لم يبع الخ أشار بذلك إلى قياس
استثنائي حذف استثنائية وتبيته ونظمه هكذا الوهم
يبيع للعبد ما ينتفع به لكان خلقها عبثا لكن التالي باطل فكذا
المقدم وإذا بطل المقدم ثبت نقضه وهو المطلوب ونحن نضع
المرزوم بين المقدم والتالي فلا يلزم من كونه لا يباح للعبد ما
ينتفع به أنه يكون خلقها عبثا لئلا يكون حكمه خلق العبد
للعبد كما يدل عليه قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدوا
وان يكون حكمه خلق ما ينتفع به العبد ان يصير عبدا لغيره وينفع
عنه هو هو لا وهو شره فثبت على ذلك وهذه منفعة جليلة او
حكمه اخرى لانها فلو لم يبع له أي فلو لم يبع للعبد ما
ينتفع به فالضمير المحرور للعبد والمرفوع لما ينتفع به أي
خاليا عن حكمه أي بهذا التفسير لأن العبد له معان أخر ليست
مراد هنا ووجه الوقف لم يقبل ودليل الوقف لأنه لا حكم
فيه معين حتى يكون له دليل وأيضا التعارض ليس بدليل تقاض
دليلها أي دليلي الخطر والإباحة وأشار بقوله لهم الخ فالم
نبي بذلك على أن هذه الأقوال الثلاثة مختصة بالمعتزلة وقول
بعض فقهاء ثناب الخطر وبعضهم بالإباحة في الأفعال قبل الشرع
أنما هو لفظة عن تشعبه عن أصول المعتزلة فكانهم يقولوا
بذلك وقول بعض أئمتنا فيها بالوقف أراد به أن وجود الحكم
موقوف على وروا الشرع كما تقدم فهو غير قول المعتزلة بالوقف
هذا ما ذكره الشافعي في منع الموانع نقلا عن القاضي أبي بكر الباقلاني

وفي

17
وفي شرح الزركشي على هذا الكتاب ما نصه والخلاف المحكي عن
أصحابنا في ذلك أنما هو بمقتضى دليل الشرعي وهو بالنسبة
للخط قول تعالى يسألونك ما إذا أهل لهم أن يبيع منها ما كانت قبل
الحل حراما وبالنسبة للإباحة قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
وقول أصحابنا في سائر الأفعال قبل البعثة وقول المعتزلة فيما لم
يقض فيه العقل لمخصوصه ومن قال بالوقف من أئمتنا أراد وقف
وجود الحكم على وروا الشرع ومن قال بالوقف منهم أراد وقف
التحريم هو وهو محال لما ذكره الشافعي من المصنف نقلا عن القاضي أبي
بكر الباقلاني بالنسبة لقول الخطر والقول بالإباحة من أن ذلك
لفظهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة وما قاله الزركشي
أولاً في نسبة هؤلاء الأفاضل إلى العقلة مما لا يناسب علومهم
فمن يدري من أن قول الخبيات لما نقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني
بعض فقهاء ثنابا يعني معانير الشافعية وليس المراد معانير
أهل السنة كما وهم فيه بعضهم وبعضهم أي بعض فقهاء ثنابا
في الأفعال قبل الشرع تنازع كل من الخطر والإباحة
وظاهر أن بعض فقهاء ثناب الخطر وقول بعضهم بالإباحة في جميع
الأفعال وقد صرح بذلك الزركشي في شرحه على هذا الكتاب كما تقدم
وعليه فيلزم القائل بالخطر القول بخطر المعدل والاكل والشرب ونحو
ذلك ويلزم القائل بالإباحة القول بالإباحة العقل والشرع وسائر
أنواع النفساد وهو غاية البعد والذي في الآيات أن الخ الأفعال
للجنس أو للعبد لكنه خلاف ما صرح به الزركشي أنما هو قوله
لفظهم الخ بحث فيه صاحب الآيات بأن ذلك لا يمنع كون لقوله
بالخطر والقول بالإباحة منسوبيين لما قال لها الصدورها عنه

عنه تحقيرا وان اعتقد غيره انه غلط في ذلك فكيف يشار الى
 نفية عنه بقولهم واجاب بان لم يرد النبي حقيقة بل حكاه
 لان صدور عنه كذا صدور لعدم جديده على قواعد
 عن تشعب ذلك اي عن تفريع ذلك يعني القول بالخطأ والقول
 بالاباحة في الافعال قبل الشروع وقوله عن اصول المعتزلة اي
 التي منها اثبات الحكم قبل ورود الشرع للعلم الخ علة
 لقوله انها لو غفلت لم يلزم اي مقاصدهم اي مقاصد المعتزلة
 وان قول الخ معطوف على قوله انه قول بعض فقهاء الخ
 بعضا استثنا اي معاملة اهل السنة فيما يفي في الافعال
 قبل الشروع مراده برفعي الحكم اي لا التحيز فيه كما تقدم اي
 عند قول المصنف بل الامر موقوف الى وروده والاصول امتناع
 تكليف العاقل الخ استباقا في التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه
 لكن مقتضى استدلالهم ان المراد هنا امتناع الطلب مطلقا لا خصوص
 الزام بل ينبغي امتناع الاباحة ايضا وان لم يشهدوا استدلالهم
 وفي كلام المصنف اشكال حيث منع تكليف العاقل والمجاهد وجوز
 التكليف بالمحال مطلقا اي سواء كان محالا لذاته كما يمنع بين الصديق
 والغيره كالمشي من الزمن والطير من الانسان كما سيأتي واهيب
 عنه بان تكليف العاقل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل
 التكليف بالمحال فهناك شيان تكليف بالمحال وتكليف بحال والفرق
 بينهما كما قال ابن التماسي وغيره انه الحائل في الاول واجمع الى
 المأمور به كما في تكليف الواحد بحمل الصخرة العظيمة وفي الثاني
 راجع الى المأمور كما في تكليف العاقل وتكليف المجاهد ان كان من
 قبيل التكليف بالمحال كتكليف الزمن بالشيء لكنه مستثنى منه كانه

المعتمد

المعتمد وغيره لكنه يحتاج الى تفرق واضح بينه وبين غيره وفكلا
 الزركشي اخذ من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قاله في بيان
 المجاهدين ذلك كالملقى من شاهر جليل فهو لا يذلل من الوقوع ولا
 اختياره فيه ولا هو ينافي له وانما هو المنة محضة كالسكين في
 يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركة كحركة المقتبس هو حاصل
 الفرق انه ليس له اختيار في الفعل ولا كذلك غيره واورد على
 امتناع تكليف العاقل تكليف العبد بغيره فانه تعالى مع كونه
 خافلا عن الامر به الا انه لا يمكن معرفته الامر قبل معرفة الامر
 واجيب بانه ان تكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف العاقل
 لكنه ضيق بامتناع الاستثنا في العقليات نعم نقل عن السيد ان
 محل امتناع الاستثنا فيها اذا لم يكن الاستثنا ايضا عقليا والواجب
 واجاب في الايات بمنع كونه عاقل عن الامر بل هو عالم به ويكفي
 في معرفة الامر معرفة الامر اجمالا وهي حاصلة بالنظر والتكليف به
 هو المعرفة تفصيلا ويان المراد بالعاقل الذي يمكنه تكليف العاقل
 عن تصور التكليف لا العاقل عن التصديق به لان شر التكليف
 انما هو فهم المكلف التكليف بان يفهم الخطاب قد رعا يتوقف عليه
 الاشكال لان يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرط فيه والا
 لزم الدور لان لا يذلل في التكليف الى عدم التكليف فانه لا يكلفه
 بالمعرفة الا ان كان مقصدا بالتكليف ولا يصدق بالتكليف الا ان
 كان مقصدا بالمعرفة واذا كان مقصدا بالمعرفة لم يكلف به والا لزم
 طلب تحصيل الحاصل اهر ينصرف وايضا في والمجاهد عنه
 الكون في ان افاد المجاهد عن المكلف ثم عطفه عليه غير شديد لانه
 المجاهد قسم من المكلف ومنه في الايات بان كلام المصنف لا ينافي ذلك

لما استمر من جواز عطف العام على الخاص وحسنه ثلثة وهي
هنا خاتمة المجامع الغير بضعف الخلاف فيه جراحته بعد خطاء
كما اشار اليه الى ذلك بتعبيره بالصواب اه وان خير بان كلام
الشم في تعريف المجامع المذكور صريح في تعابيره لا انه يقتضي ان المجامع
للمجا لا مندوحة له عن المجامع اليه أصلا وان المذكور لم مندوحة
عن المذكور عليه بالصبر على ما أكرم به وهو ايضا صريح في كلامه المص
في منع التوانع فانه جعل المراتبة ثلاثة البعد بها تكليف العاقل فانه
لا يدري ويتلوها تكليف المجامع فانه يدري ولكن لا مندوحة
له عن الفعل أصلا ويتلوها تكليف المذكور فانه يدري ولمه
مندوحة بالصبر على ما أكرم به فكل مرتبة أبعد مما يليها هو
اما الاول اي الذي هو العاقل وهو من لا يدري أي من لا
يرأيه عنده بشي واعتزضه الناصر بان ذلك يصدق بالمجوع
فيقتضي ان في امتناع تكليفه خلافا وليس كذلك بل امتناع
تكليفه متفق عليه قال ويمكن لعدم صدقه به لان من في قوله
من لا يدري عياره عن البالغ العاقل بقية ما تقدم في تعريف
الحكم من ان المراد بالمكلف البالغ العاقل اه ونقل في الايات
ما يقتضي بنية الخلاف في امتناع تكليف المجنون ايضا لانهم
به في حالة التمثيل للعاقل حيث قال كالمساي والنائم والمجنون
والسكران وغيرهم اه واطلاق السكران يشهل المتعدي بسكرة
فيقتضي انه يتبع تكليفه وهو كذلك كما جزم به النووي ونقله
عن اصحابنا وغيرهم من الأصوليين وما نقل عن نص المشافعي
من انه مكلف فهو مؤول بان المراد انه لما عمل معاملة المكلف
تغليظا عليه لتسبيه في ازالة عقله كما قاله شيخ الاسلام
فلان

فلان مقتضى التكليف الحاي فامتناع تكليفه لان مقتضى
التكليف الحاي اخذ ما ياتي في نظيره او يجعل معنى قوله الاول
اما امتناع تكليف الاول وليس المراد بمقتضى التكليف ما يستلزمه
التكليف وان كان الاقتضاء يستعمل كثيرا في كلامهم بمعنى الاستلزام
اولا يصح ذلك هنا نظرا لان التكليف بالشيء لا يستلزم لا يات
به بل المراد به ما يطلب بالتكليف امتثال الاستسكان اهلا
الناس من ثلاثة اوجه الاول انه لا فائدة في ذكره لان مفهومه
هو مفهوم ما قبله فانهم فسروا بالايان بالماور به على وجه
اي كما امر به الثاني ان كون الاعتناء من مقتضى التكليف مخالف
لما امر به تعريف الحكم من ان مقتضى هو الفعل من غير تقدير له
بهذا القيد والثالث انه قد وقع التناقض في كلام الشم لانه
مع كالمص فيما ياتي عدم اعتبار قصد الامتثال في الخروج عن
عمله النهائي وان اعتبر في حصول الثواب واعتبر هذا الاعتناء
في الايات بالشيء كما كان الشيء او غير واجاب في الايات
عن الاول بان التفسير الذي ذكره للاعتناء انما ذكره بعضهم في
مقام يناسبه وقد فسره هنا الاسنوي بقصد ايقاع الفعل
الماور به على سبيل الطاعة وهو لا اعتبار عليه على ان لا نسلم
انه لا فائدة في ذكره حتى على التفسير الذي ذكره لانه قيد فيه
الايات بكونه على جهة اي كما امر به واطلق فيما قبله ولا شك
ان في ذكر القيد بعد المطلق فائدة وهي تقييد ذلك المطلق وعن
الثاني بان لا نسلم ما رجمه من المخالفة المذكورة لان ما دل عليه
ما ذكره في تعريف الحكم من ان مقتضى هو الفعل لا ياتي في الفعل
على وجه مخصوص وانما اطلعه هناك لان اطلاقه كاف في المقصود

الذي هو تميز الحكم بحصوله ذلك التميز مع اطلاقه لا يتحقق
 الثالث بان المراد هنا الامتناع ولو بالقبول بان يكون بحيث لو
 لاحظه هذه الايات بالشئ لاحظ انها الامتناع والاولا اذ فيها
 ياتي الامتناع بالفعل على ان الشئ لم يصح هنا بان لا فرق بين
 الامر والنهي غاية الامر ان الامتناع لا يتعارض بين مطلق ومقتد
 بل يحل المطلق على المقتد فيعيد ما هنا بالامر لكن يشكك على هذا عدم
 اشبات الدليل الذي يدعي تمامه اهو مخصوص وذلك واي الايات به
 امتناعا فيمنع تكليفه مرتب على محذوف والتقدير فلا يمكن
 في حق الايات بالشئ امتناعا لا يقتضي تكليفه ويبحث فيه العلامة
 الناصر بان لا يلزم من توقف مقتضى التكليف بالشئ وهو
 الايات به امتناعا على العلم بالتكليف به توقف نفس التكليف
 عليه لان ما هو بشرطه مقتضى التكليف لا يجب ان يكون شرطا
 في نفس التكليف فيجوز ان يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فياتي
 بالمكلف به امتناعا او اجاب عنه في الايات بان لا يلزم له ما اخذ
 توقف التكليف على ذلك من مجرد توقف مقتضاه عليه بل مما
 فيه من معنى الطلب والغافل ليس اهلا له ولا يخفى ان البحث
 اقوى فتدبر وان وجب الخاي والحال انه وجب عليه الخ
 وهذا الوجوب من قبيل خطاب التكليف المتربط على خطاب
 الوضع وايضا في ذلك انه اذا تلف شيئا حال غفلة استغلت ذمته
 ببدله لتعلق خطاب الوضع به ورتب على ذلك وجوب غممه ببدله
 بعد يقظته وهو من خطاب التكليف وكذلك اذا فسد شيء من
 الصلاة استغلت ذمته به لتعلق خطاب الوضع به ورتب على
 ذلك وجوب يقظته قضاء له بعد يقظته وهو من قبيل خطاب التكليف

والحال

والحاصل انه يتعلق بخطاب الوضع اولا في حال غفلة ورتب عليه
 خطاب التكليف بعد يقظته افاذه في الايات ضمان ما التغير
 الخاي ضمان بدل ما التغير الخ فموجب حذف مضاف وقضاهما فاق
 الخاي على التفصيل المبين في الفروع من التقدي في السكر مثلا ونحو
 ذلك من الصلاة اي مثلا في زمان غفلة تهازعه كل من
 الغفلين قبله لوجود سببهما وهو الاطلاق ودخوله الوقت
 وهو علة لوجوب ضمان ما التغير وقضاهما فاق الله لما علق من ترتب
 خطاب التكليف على خطاب الوضع واما الثاني اي الذي هو الملجأ
 وهو من يدري الخ فاقا في ذلك بالدراسة لستم المقابلة بينه وبين
 الغافل والافلا حاجة الى هذا المقتد لان مفهوم الملجأ من الامتناع
 له عما الخاي انه وان كان لا يدري وعلى هذا جسيه وبين الغافل يح
 بحسب المفهوم عموم وخصوص من وجه فمقتضاها ان فيمن لا يدري
 ولا مندوحة له وينبغي الغافل فيمن لا يدري ولا مندوحة له وينبغي
 الملجأ فيمن يدري ولا مندوحة له كما يؤخذ من الايات نقلا عن
 العلامة الناصر واه جعل بعضهم بينهما العموم والخصوص المطلق
 وانت خبير بان ما سبق عن المص في منع الموانع من جعله المراد
 ثلاثة يقتضي ان مفهوم الملجأ الاية من تعينه بالدراسة وعليه
 فالملجأ مبين للغافل فتأمل ولا مندوحة له اي لا سعة له
 لان المندوحة مأخوذة من قولك ذهبت الشيئا اذا وسعته كما قاله
 الكمال عما الجاء اليه اعترضه شهاب عميرة بان ذكر الجاء في تعريف
 الملجأ موجب للرد وردد في الايات با وجه احسنه ان الاجزاء
 المذكورة في التعريف المذكور عند المعنى اللغوي والملجأ المعنى المراد منه
 المعنى الاصطلاحي فتدبر كالملقى الخ فمقتضاها لا يدري ولا مندوحة
 له عما الجاء اليه يقتله صفة الشخص كتراجعت على غير من هي له

ولم يبرز لأمر التلبس كما هو مذهب الكوفيين أو حال منتظر من الضمير
 في الملقى القاتل صفة للوقوع بالمحا اليه أي الذي هو
 الوقوع وقوله أو بغيره أي الذي هو ترك الوقوع وقوله أو
 بغيره أي الذي هو ترك الوقوع لعدم قدرته الخفية
 أن عدم القدرة لا يوجب امتناع التكليف بخلاف التكليف بما لا
 يطاق إلا أنه يجب بالاستثناء السابق على ما في فليتامل
 على ذلك أي على المحا اليه وبقية من ذلك الخ فيقليل للعلمة
 واجب الوقوع أي عادة وكذا قوله متمنع الوقوع أي عادة
 ولا قدرة على واحد الخ لأنه لا يمكن من الفعل والمترك في كل من واجب
 الوقوع ومتمنع الفعل في الأول والثاني في الثاني أضاف
 السلام وقيل الخ مقابل للصواب ينسب على جواز التكليف في
 ما لا يطاق لا يتعين أن يكون البناء على القياس حتى يتم جزمه
 بأن القيس والتقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا يقتضي الحكم كما في
 قياس التنبه على الخروج فكان الظن استعاضة الجواز وقد اعتبر في
 العلامة الناصر على البناء المذكور بأنه يقتضي أن التكليف الغافل والمحا
 ليس من التكليف بما لا يطاق وفيه نظر وأجاب في الآيات بأن
 ما آتاه من اقتضائه ما ذكره مجموع لأنه يلزم من بناءه على شيء
 أن لا يكون منه جواز أن يبنى في الشيء عليه ويؤخذ حكمه من حكمه
 أنه وإن جاز أن هذا الكلام ظاهر في تكليف المحا دون التكليف
 لما تقدم من أنه من التكليف المحال فالاعتراض قد دفع من أصله
 بالنسبة اليه فليتامل كحل الواحد الصحيح العطية تمثل لما
 لا يطاق ورر بانه الغاية الخ وهذا الرد سلم بالنسبة
 للغافل مردود بالنسبة للمحا أوله ذلك اعتبره العلامة الناصر
 بانه الغاية المذكورة بخلاف التكليف بالمحال وهي الاختيار هل
 يؤخذ

يؤخذ في الأسباب جارية في تكليف المحا وأجاب في الآيات
 بأنه قد تقدم عن الزركشي أن المحا لا تبدل بها الجاهلية ولا اختيار
 له فيه ولا هو يفعل وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع
 فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرعش وإذا كان كذلك فلا
 يختبر إذا لم يمتدحى للاختيار من لا يفعل له وإنما هو آلة محضة وتعتف
 بأنه يفعل الذي لا ينسب اليه وإنما هو أصل الوقوع فلا يختص
 ينسب اليه فعل يكون باختياره بالنسبة اليه كما ساعد جميع هذه
 الخ اسفل على فرض تكليفه بالوقوع وأما أنه بعد ما قد
 يمكنه الوجهة العلوية على فرض تكليفه بتعويض الوقوع فقد بر
 من الاختيار والبيان للفاضة هل يأخذ الخ ببيان
 للاختيار في المقدمات أي الأمور التي يتوقف عليها الأمور
 به متعينة في تكليف الغافل والمحا انتقاؤها في تكليف
 الثاني محل نظر قوي كما علم مما مر وإلى حكاية الخ متعلق
 بما بعده وكذا المذكور اسم الإشارة عائذ المذكور من الغافل
 والمحا وقوله يمتنع تكليفه الخ بيان لوجه الشبه لكن كان مقتضى
 الظاهر أن وجهه كون الصواب امتناع التكليف وعدل الشبه عنه
 لعدم صحة وأعلم ولأنه في تعلق التكليف بالشخص ثلاثة أصناف
 أحدها أنه قبل مباشرة الفعل وينقطع عندها وثانيها أنه قبلها
 ويسبق عندها وثالثها أنه عندها فقط والاول لم يجر المعترلة
 والثاني لم يجر الإشارة والثالث لم يجر منهم الزركشي قال المصنف
 فيما ساق وهو التحقيق وأعلم ثانيا أن في تكليف المذكور قولين أحدهما
 امتناعه وثانيها جوازه والاول لم يجر المعترلة وهو مبني على
 مذهبهم من أن التكليف يتعلق بالشخص قبل مباشرة وينقطع

٩

عندنا والثاني لجمهور الاشاعرة وهو مبني على مذهبه من ان
التكليف يتعلق بالشخص قبل المباشرة ويسمى عندنا لكن يعلم
من توجيه كل من القولين الا في الثاني ان القائل بالاول ناظر
لحال المباشرة والقائل بالثاني ناظر لما قبل المباشرة فلم يورد
على محل واحد ولذلك قال الشيخ في اخر هذه العبارة ومن توهمها
يعلم انه لا خلاف بين الفريقين في لا خلاف فخر لان كلامهما
ناظر لما ينظر اليه المحقق والافقيه ما خلاص حقيقة كما يشير اليه
قول المصنف على الصحيح سباسة واصحاب المذهب الثاني الذي
هو التحقيق لا يتألف لهم موافقة الاشاعرة في القول بجواز تكليف
المكره قبل المباشرة لما فاسد مذهبهم من ان التكليف لا يكون الا
حال المباشرة فثبتت موافقة المحققين في القول بامتناع
تكليف المكره حال المباشرة فلذلك كان التحقيق مع الاول كما
سيأتي في الشرح ومن ثم جرى المصنف هنا عليه لكنه مرجع المذهب
الاشاعري حيث قال في كتاب الاشياء والنظائر والقول الفصل
ان الاكراه لا ينافي التكليف وسياتي الاشارة الى ذلك في الشرح فتدبر
يمتنع تكليفه الى حال المباشرة كما علمت واعترضه فقال
بانه لا معنى لتخصيص المكره بالذكر لان المعترضة يقولون بانقطاع
التكليف حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين المكره وغيره وانما
في الايات بان تخصيص المكره بالذكر لوقوع الخلاف بالفعل معهم
فيه للاختصاص به بذلك وقد جرت العادة بانهم يفرضون
النزاع في بعض الجزئيات لا في جميع التصورات وان كان الحكم عاما
اهـ بالمكره عليه او بغيره اي بكل منهما ولا ينافي فيه التفسير او
لذلك اذا وقعت بعد الشك ولو معنى كالاقتناع كان الشك لكل من

شعاطفان

المشاعرات وصرح ذلك وانه يمتنع تكليفه بنقيض المكره عليه
ولو في صورة القتل مع ان امام الحرمين وغيره قد حكوا الاجماع
على تكليفه بنقيض القتل في صورته ولذلك اتم القائل هذه اورد
الكلام واجيب بان الاجماع على تكليفه بنقيض القتل في صورته
محتمل على انه مختلف بين حيث الاشارة فيما ثم القائل من هذه
الحقيقة كما سيذكر المصنف ورح فلا ينافي انه يمتنع تكليفه بنقيض
من حيث الاكراه كما افاده شيخ الاسلام لعدم قدرته على
علة لامتناع تكليف المكره الماخوذ من التثنية لكن فيه ان عدم
القدرة لا يوجب امتناع التكليف لجواز التكليف بما لا يطاق فتأمل
الا ان يجاب بانه مستوفى من كانه تقدم نظيره في المنجاء على
امثال ذلك اي تكليفه بالمكره عليه او بنقيضه فان الفعل
للاكراه الخ اي فان الفعل الصادر لاجل الاكراه وقوله لا يحصل
الامتناع به علم منه ان المحقق عنه هو الامتناع وان وجد الفعل
بدونه واما النقيض فهو مجرى عن نفسه لوجود الفعل المكره عليه
ولا يمكن الاتيان معه بالنقيض والالزام الجمع بين النقيضين
ولذلك قال الشيخ ولا يمكن الاتيان معه بالمكلف به ولا بنقيضه
واعترضه العلامة الناصر بان الاولى ان يقول ولا يمكن الاتيان
معه بالمكلف به ولا بنقيضه لانه لا يمكن وجود الفعل مرتين معا
شخص واحد اعم للاكراه والاخرى لقاضي الشرع واجاب في الايات
بان فيه اتفاقا لظهور ان الاتيان بالفعل للاكراه لا يمكن معه الاتيان
بقاضي الشرع فتدبر ولو كان الخغايرة في امتناع تكليفه
لما فيه بيان لمعلق القتل وانما قدره بنحو صمد لان المبالغة
المستفاد من الغاية اظهر فيه انه بما يقال بتكليف المكره بالمكره
عليه ارتكابا لاحق الضررين اذا كان المقتول غير مكافئ للقاتل

٩١

بان كان المقتول عبداً والقاتل حراً مثلاً أو بقبضه ارتكاباً لا خفاء
 انصر به إذا كان القاتل غير مكافئ للمقتول بان كان القاتل عبداً
 والمقتول حراً مثلاً كما يؤخذ من كلام العلامة الناصر مع زيادة من
 الآيات ولؤخذ من كلام شيخ الاسلام ان التقيد بالمكافئ يكون في
 غير المكافئ مضموماً بالاولى لانه اذا استعاض التكليف بترك القتل في المكافئ
 الذي يجب بقتله المقتول ففي غير ما لو قاتل فانه يستعاض التكليف
 بالخيار لمقتله والعبادة لا كراهية صلة القتل واللام تعليلية وقوله
 بتركه صلة التكليف قال العلامة الناصر ولم يقل بالترك عليه وبتركه
 بل اقتصر على الترك لان العبادة انما تظهر فيه اذ لا يرد قهره
 عليه أي لما تقدم من انه لا يمكن الايمان مع الكفر عليه بنقيضه
 وانما القاتل الخجواب عن سؤال صورته كيف تقول يا مناع
 تكليف المذموم ولو علم القتل مع انهم جمعوا على ان القاتل وانما
 يقتضي انه مكلف بترك القتل وحاصل الجواب انه انما انما لا يشار
 نفسه وهو مكلف بترك القتل من حيث الاشارة وان لم يكلف
 من حيث الاكراه فتدبر الذي هو مجمع عليه انما لا يترك
 انما يتجه الابرار اذا كان مجعاً عليه بين الخصمين ولم يكلف بترك
 الاجماع بينهما بل علم زيادة في القاتل لا يشار نفسه بالبقاء
 الخاي لتفقيدها ياها بالبقا الخ قال في الآيات هذه الايات اذا
 كان للمذموم قطع طرف مثلاً الا ان يقال انه مفهوم بالاولى انه
 على مكافئه متعلق بالاشارة الذي خبر به بيننا انما اعتضه
 الكمال بان العا لا يغير مطابق الموصول فكان الصواب ان يقول
 الذي خبره بينه وبين نفسه ليكون مطابقاً له واعتذر العلامة
 الناصر عن ذلك بان تشبيه عائد الموصول على نومه تشبيه الموصول
 واجاب في الآيات بان العائد وان كان خفيماً الاثام والموصول

مرد

مرد لكنه مطابق الموصول لانه ليس عائد له وحده بل له وشيخ
 فهو عائد لاشياء الموصول وغيره ومثل ذلك لا يخرج عن المطابقة
 وجعل شيخ الاسلام الموصول مثنى في المعنى قال بدليل اتيانه
 بالعائد مثنى في قوله بينهما ثم استدلل على استعمال الذي لغیر المقتول
 بامور ذكرها الزمخشري من قوله تعالى وخضعت كالذي خاضوا
 وعلى هذا فلا اشكال في مطابقة العائد للموصول فياشر
 بالقتل من جهة الاشارة دون الاكراه اعتضه الناصر بان القتل
 غير مكلف به ولا يقتضيه حتى يات به وانما المكلف به الاشارة
 بمعنى انه من غير عذرة الاثم بل بالقتل فكان الصواب ان يقول
 فياشر بالاشارة لانه سبب الاثم واجاب في الآيات بان المقصود
 في منع الموانع بما قاله الله ونصه بعد كلام قرره في القتل
 ذو جهتين جهة الاكراه ولا اثر فيه منها وجه الاشارة وفيه
 الاثم منها ولا ينافي ذلك ان اصل القتل الاثم فيه لان القتل المخصوص
 فيه الاثم لنفسه اشارة لنفسه على غير ما فهمت النص في ان الاثم بالقتل
 من جهة الاشارة كما قاله الله فتدبر وقبل يجوز تكليف المذموم
 الخاي قبل البشارة كما تقدم لعدم عذامته الى ذلك أي
 التكليف بما اكره عليه او بنقيضه بان ياتي الموصول للاشارة
 بنوعيه فتأمل كذا اكره على اذا الزكاة الخ تمثيل للآتي بالمذموم
 لآتي السراج فتواها اعتضه الناصر بان الاوقاف ان يقول فتواها
 لان المذموم في الواقع هو اذا شرها واجاب في الآيات بان المفهوم
 من كلامه انما لا يوجب الادبيل يكفي ملاحظة ان المال زكاة وان لم
 يقصد الادبيل وان لم يوجد ادا اصلاً كالوكل الذي الفقير يشترط
 قد من الخطية مثلاً فاشتراه وقبضه فقال للموكل خذ نفسك

زكاة فيخرج به ذلك مع انه لا دا هذا اصلا قال فان قلت
 لم سقط هنا قصد الفعل على ما تقرر بخلاف الصلاة ونحوها
 قلت لان المقصود بالزكاة الرفق بالمستحقين وهو لا يتوقف
 على ذلك لانه حاصل بمجرد استيلائهم او بقبضه الخ
 على قوله بالملك عليه وان لم يكن له الخ اعترضه شهاب بخلافه
 بانه يلزم من التكليف بالنقيض ان يكلف الشارع الصبر على ما اكرم
 به لانه لا يحصل النقيض الا بهذه الصبر وكل ما لا يتم الواجب الا
 به فهو واجب وقد اورد العلامة الناصر هذه الاعتراض واجاب
 عندي ان هذه الغاية بالنظر الى الايمان بالنقيض بخلافه من النظر الى
 التكليف به واجاب في الايات بانها بالنظر لمجرد الاكراه دون
 التكليف بالنقيض ففي هذه الغاية اشار الى ان المكرم به بالنظر
 لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض تارة يكلف بالصبر عليه كما في
 الاكراه على القتل والزنا وتارة لا يكلف بالصبر عليه بل يجوز عدم
 الصبر عليه كما في الاكراه على شرب الخمر وله طر في مرقاة كابين ذلك
 انفقها ورح هذه الغاية لا تنافي التكليف بالصبر على ما اكرم عليه مطلقا
 اذ اكلف بالنقيض اه كمن اكرم على شرب الخمر الخ فمقتضى ذلك ان
 بنقيض المكرم عليه ما اكرهه به مع عدم تكليفه بالصبر عليه
 والقول الاول اي الذي هو القول بافتناع تكليف المكرم
 وقوله والثاني اي الذي هو القول بجوازهم وقوله المعتزلة اي جبرهم
 كما تقدم وقراور عليه الكمال انهم قالون بانقطاع التكليف
 حال البشارة مطلقا من غير فرق بين المكرم وغيره فلامعنى النقيض
 المكرم واجيب بان تخصيص المكرم بالذكر لوقوع الخلاف معهم
 بالفعل معهم فيه لا اختصاصا بالمكرم بخلاف وقد جرى العادة بانهم

يفرضون

يفرضون النزاع في بعض الجزئيات لا يوضح التصوير وان كان
 للعلم عاما فتدبر للاشارة الى جمهورهم والافضل ما يعلم
 منه ان من الاشاعرة من قال ان التكليف لا يتعلق الاحكام
 المباشرة ورجع اليه المصنف في كتاب الاشباه والنظائر
 حيث قال فيه والقول الفصل ان الاكراه لا ينافي التكليف كما تقدم
 قال في الايات لا معنى لجمع المصنف مع قوله الشئ انه لا خلاف بين
 الفريقين لان قضية اتفقا الخلاف بينهما اتحاد قولهما فلا يتصور
 الرجوع عن احدهما الى الاخر اللهم الا ان يكون الشئ تسامحا في نفي
 الخلاف على ما ياتي اه ومن توجيههما ما يعلم لان توجيه الاول
 بقوله لعدم قدرته على امتثال ذلك الخ يدل على فرض الكلام في
 حال المباشرة وتوجيه الثاني بقوله على امتثاله ذلك الخ يدل
 على فرض الكلام فيما قبل المباشرة قاله في الايات انه لا خلاف
 بين الفريقين اعترض به ان الخلاف ثابت بينهما حقيقة لان الفرق
 الاول قالون بان التكليف يثبت قبل المباشرة ويتقطع عندها
 والفرق الثاني قالون بان التكليف يثبت قبلها ويستمر عندها
 واجيب بان الشئ تسامح في نفي الخلاف بين الفريقين والله اعلم
 ان القولين ههنا يتوارد على محل واحد لان القول الاول يقتض
 على منع التكليف حال المباشرة والثاني يقتض على جوازها قبلها
 وذلك المنع وهذه الجواز يتوارد على شئ واحد فتدبر
 وان التحقيق مع الاول بكسر هجاءه ان على الاستئناس لا يقتضها ازاله
 يعلم ذلك مما سبق جيبا المتكسر واراد بالتحقيق ما سئل عنه
 من ان التكليف انما يثبت حال المباشرة وهو القول الثالث كما
 تقدم فليست على امر بالتأمل تبينها على ان في المقام من يدق

92

قد يبرر وتعلق الامر بالاستشكال الزكوي بان تكليف العاقل اولى
 من تكليف المعلوم فكيف يجوز تم تكليف المعلوم ومنع تكليف العاقل
 والمحيب بان ليس المراد بالامر هنا الامر الحقيقي بل هو تكليف العاقل
 بل المراد به الامر المعنوي وهو تعلق العاقل بحال غيبته بالاولى بل
 قيل انه داخل في المعلوم حقيقة والموجود في المتيقن بشرطه
 التكليف لكن لاجابة انه ذكره لان من وجدته غير بشرط التكليف
 قد تعلق به الامر قبل وجوده فلا معنى لتعلقه بمرقة اخرى الا ان
 يراد بالتعلق به تحاسن التعلق لاحد وجه ويكون المراد هنا الامر
 المعنوي انه دفع اعتناء العلامة الناصر بان الامر نوع من الحكم وهو
 لا يتعلق بالمعروف عند الحكم فيكون معنويا كما يكون تخييزيا كما
 يؤخذ من كلام المصنف في شرح المختصر بالحكمة فقد استفيد من كلامه
 هنا وهذا انقسام كل من الامر الحكم والامر الى تخييزي ومعنوي
 وبهذا يسقط الاعتراض ايضا فانه في الايات تعلقا معنويا
 قال العلامة الناصر تسمية هذا التعلق بالعقل في كلام بعض
 ائمة من تسميته بالمعنوي لكونه ثابتا بالليل العقلي المبين في
 محله واجاب في الايات بان وجه اشارة التسمية بالمعنوي لاجتماع
 على استوهم من ان المراد بالعقل ما حكم به العقل بمعنى انه اذا
 وجد الخ بجهت فيه بانه يتضمن نفسا بصفة الامر بصفة المعلوم لان
 محصله ان التعلق المعنوي هو كونه المعلوم يؤمر او يتخييز بالامر
 وجد بشرط التكليف واجيب بان قوله معنى انه اذا وجد الخ
 راجع لشيء محذوف والتقدير فيكون المعلوم مأمورا بمعنى انه
 اذا وجد الخ ولو قال معنى انه اذا وجد بشرط التكليف يتعلق به
 الامر لخلص من ذلك فتأمل بشرط التكليف لا يخفى ان هذا

البقعة

البقعة فلا حاجة الى زيادة ان يقال بعد البقعة ويجب كون
 الباقية مع فهي المعينة لالاهلية هكذا قال العلامة الناصر
 وتفتت في الايات بان دعوى الوجوب غير ظاهرة بل يصح عليها
 على كل من الملازمة والمعينة ووجه بعضهم كلام العلامة بان معنى
 الملازمة الخاطئة ومن جملة الشروط البقعة ولا شك انها امر
 تلازم المكلف بهذا المعنى قدس يكون مأمورا الخ اي
 امر يتخييز يا فالمتوقف على وجوده بشرط التكليف هو التعلق
 التخييزي والمطلوب انما انه قبل الوجود المذكور هو التعلق
 المعنوي وهذا ما لا يخبر عليه ولا يخفى بل في غاية الظهور
 والعجب من العلامة الناصر حيث توهم ان المراد يكون مأمورا
 معنويا ورب على ذلك الاعتراض بان توقف كونه مأمورا على وجوده
 بشرط التكليف يقتضي انعكاسا قبله وهو نقض المدعى الذي
 هو ثبوته قبله فانه في الايات لا تعلقا بتخييزيا عطف
 على قوله تعلقا معنويا بان يكون الخ تصويرا للمعنى وهو التعلق
 التخييزي حالة عدمه وكذا حاله وجوده بلا شرط
 التكليف مأمورا اي امر يتخييزيا كما هو ظاهر ايضاً
 كغيرهم التعلق التخييزي لغرض الكلام النفسي قال في الايات
 لباحث ان يقول هذا الذي يعنى في الكلام النفسي لا يقتضي ذلك
 الذي يعنى في التعلق المعنوي لما سياتي ان الامر عندهم بمعنى
 الارادة فهذا لا يثبتوا تعلقا معنويا بمعنى ارادة الفعل فانه اذا وجد
 بشرط التكليف هو وبمعنى هذا البحث كما قال بعض المحققين بان
 سياق كلام الشارح هو في الامر الذي هو قسم من اقسام الكلام
 النفسي ولا شك انه يلزم من نفي القسم في الاقسام ومنها الامر كما

علت ويلزم من نفي الامر نفي قعلة واما انهم يثبتون الامر بحذف
 الارادة ويقولون بانها تتعلق بالعدد فليسوا اخر قد بر
 والتميز نحو انما الشئ بذلك الى انما المقصود انما اقتصر على الامر لغيره
 بالمقابلة وغيره اي كالا باحدة كالا في المقابلة بالعدد
 تعلقا معنويا وسياقي تنوع الكلام في الازل الخ جواب
 عما قد يقال يوحى من هذا الكلام ان الكلام النفسي يتنوع في
 الازل الى الامر وغيره مع انهم صرحوا بان لا يتنوع الى ذلك في الازل
 وحاصل الجواب ان ما صرحوا به خلافا للمصحح كما اشار اليه بقوله
 وسياقي تنوع الكلام في الازل الخ فتأمل وغيره كما انهم
 فان اقتضى الخ هذا تفصيل لما اجمعه سابقا في قوله الخطاب
 المتعلق بفعل المكلف وقوله الخطاب باعتباره كذا في بانه جعل
 المقسم للايجاب والندب ونحوهما الخطاب دون الحكم مع ان الخطأ
 جيش الحكم فالعدد ولعله لا وجه له وزيفه في الايات بان جعل
 المقسم لتلك الاقسام الخطاب مما لا يمنع عند عقل ولا نقل واي
 محذور في جعله مقسمها او كونه مقسما للحكم غير مانع من ذلك قطعا
 قال وقوله فالعدد ولعله لا وجه له ممنوع اذ وجهه بانه محذور جعل
 مقسم بالخطاب كما يصح جعل مقسم بالحكم اهـ بنصرف
 اي علمت كلام الله النفسي فحصر الشئ الاقتصار بالطلب والخطاب
 بالكلام النفسي واسناد الاول الى الثاني من اسناد الشئ الى ما هو
 كالتة كما قالوا في اسناد الابدان والاعداد الى القدرة واز علمت
 ان الخطاب هو الكلام النفسي علمت انه ليس مقصدا وحي فلا يصح
 ما صرح به العلامة لتناص من ان هذا الاسناد من اسناد الفعل
 لمصدره وان كان الصحا في كلامه كمال ما يقتضيه ذلك حيث قال بعد

كلام

كلام قريح والحاصل انه جعل للاقتضا اقتضا واسند اليه كما
 في قولهم جدد فانهم جعلوا الجدد واسندوا اليه ما يوجب
 من ان الخطاب واقع على الاقتضا وقد عرفت انه واقع على الكلام
 النفسي ويمنع من كونه واقعا على الاقتضا اعتدوا على كلام
 المص في قسمه الاباحية لوكا كذا لم يصح قوله والصواب
 اوجه لبقا المحذور ويرجع الضمير الى الخطاب بمعنى الاقتضا على
 هذا في لزوم وقوع المجاز في التعريف بلا قرينة واضحة وحجاب
 بان التعاريف الضمنية يتسامح فيها على ان يمان دعوى سبورة
 هذا المجاز اقاده في الايات الفعل اي ولو قليلا او لسانيا
 فيشمل النية والقول بل والكف لانه لو قيل كف عن الزنا مثلا
 كان ايجابا من حيث كونه مقتضيا لفعل هو الكف وان كان محذورا
 من حيث كونه مقتضيا لترك الفعل فالاجاب والتحريم ههنا
 مع ان انا مختلفا اعتبارا وكذا لو قيل كف عن كل البصل مثلا
 فانه ندب من حيث كونه مقتضيا لفعل هو الكف وكراهة من
 حيث كونه مقتضيا لترك الفعل فالندب والكراهة هنا ايضا متحدان
 انا مختلفا اعتبارا وكذا لو قيل كف عن كل البصل مثلا فانه ندب
 من حيث كونه مقتضيا لفعل هو الكف وتحريم او كراهة من حيث
 كونه مقتضيا لترك الفعل اذ علمت ذلك علمت انه لا بد من اعتبار
 الحبيثة في الاقسام الاربع ليمتاز بعضها ويندفع الاعتراض على
 كل منها بنحو كف عن كذا قوله في الاجاب والندب من حيث كونه
 مقتضيا لفعل هو الكف وخرجه من التحريم والكراهة من ههنا
 الحبيثة ولعله خوله في التحريم والكراهة من حيث كونه مقتضيا لترك
 الفعل وخرجه عن الاجاب والندب من هذه الحبيثة وقد بان

لك بهذا ان اسقاط المعنى فيه غير كاف الذي ذكره ابن الحاجب
للاستغناء عنه باعتبار الحقيقة افاده في الايات يا واضح
من المكلف متعلق بالفعل وكذا اما بعده لشيء اعترض العلامة
الظاهر بان الاول يحدده وحمل الفعل على المعنى الحاصل بالمصدر
قال وكان الحامل للشيء على ذلك متعلق بالفعل بالترك لكنه بمعنى
الكلف واجاب في الايات بان تعليق الاقتضا بالمعنى المصدرى
لكونه واسطة في حصول المعنى الحاصل بالمصدر فهو مكلف ايضا
لكن لا لانه بل لكونه واسطة في المكلف به وعلى هذا فتقول بمكلف
به اما هو المعنى الحاصل بالمصدر اي تكليفه اذ لا ينافي ان المعنى
المصدرى مكلف به تكلفا تعبيا ولا شك ان معانيه الفعل بالترك
قرينة على ان المراد الفعل الشئى وكون المراد من الترك الكلف لا ينافي ذلك
انه ينصرف اقتضا جازما لا يخفى ان الاقتضا ليس بجازم
حقيقة فان اوله جازم مجزوم به لم يصح تقسيمه الى مجزوم به
وغيره لان كل طلب حصل فهو مجزوم به نعم يصح تاويله بالمجزوم
فيه بمعلقة بمعنى انه مقطوع فيه بان متعلقة لا يعدل عنه الاخر
فهو من استناد ما للمفاد على الى المقول فيه المجازي وكذا يقال فيما
يبقى ومثل ذلك قوله في ان جازم افاده العلامة الشاهر
بان لم يجوز تركه هذا تصوير لكونه جازما كما هو ظاهر فاجاب
هو انبى بقوله من قال فوجوب لان الايجاب هو الحكم والوجوب
الامر وكذا قوله فهو بمنزلة من قول من قال فحمة لان التحريم هو
الحكم والحمة تركه كما قال الشيخ الاسلام ثم قال بعد ذلك ان الحكم
اذ انبى الى الله يسمى ايجابا مبالا وان انبى الى الفعل يسمى وجوبا
كذلك قال فالاجاب والوجوب مثلا متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار

بالاعتبار والاول هو الاقرب والثاني فقد تبع فيه العصد
وفيه نظر يعلم من مراجعة الايات في تعريف الحكم اي فهمنا
الخطاب يسمى ايجابا باعلم من ان الايجاب اسم للخطاب المتقضى بالفعل
اقتضا جازما او اقتضا الحزاي او اقتضى الخطاب الفعل اقتضا
الحز غير جازم اي غير مجزوم فيه بمعلقة بمعنى انه غير مقطوع
فيه بان متعلقة لا يعدل عنه الى غير وكذا يقال فيما ياتي
بان يجوز تركه هذا تصوير لكونه غير جازم كما لا يخفى فندب
اي فندب الخطاب يسمى ندبا ولم يصحح الشئ بذلك لعله مما قيل ويعلم
من ذلك ان الندب اسم للخطاب المتقضى بالفعل اقتضا غير جازم به
ولعله كما يطلق على هذه الخطاب بطلق على وصف الفعل كما يؤخذ
من قوله كذا عند و ب اذ معناه ان حصة الندب وكذا يقال في قوله
بكرهه فامل او اقتضى الترك الحزاي او طلب الخطاب
الترك الحز اقتضا جازما تقدم ما فيه بان لم يجوز فعله
هذا تصوير لكونه جازما كما تقدم نظيره فتحيى اي فهمنا
الخطاب يسمى تحييا ولم يصحح بذلك لعله مما تقدم كما نظيره
وعلم من ذلك ان التحريم اسم للخطاب اقتضا جازما او اقتضا
الحزاي او اقتضى الخطاب الترك الحز اقتضا الحز غير جازم
فيه ما تقدم ولم يقل الشئ هنا بان جازم فعله انما لا على علم بالمفاد
على ما سبق انتهى بخصوص اي مدلوله عليه انتهى بخصوص كما
يشير اليه ذلك بقوله اي فالخطاب المدلول عليه بالخصوص
بالشيء صلة المخصوص كما انتهى الخ حكمة الايمان بحديثي التبيين
على انه لا فرق في النهي بين اقتضائه فعله كما في الحديث الثاني اوله في
الاول فانها اي الاصل ولا ينافي ذلك ان القاعدة ان الضمير

يسته

يعود للمضاف دون المضاف اليه ما لم يكن المضاف لفعل كقول بعض
لأن القاعدة اعلية خلقت من الشياطين أي طبع على
طباعهم من المنور والموحش فهو على حد قوله تعالى خلق الانسان
من عجل أي طبع عليه أي وازا كانت على طباع الشياطين كانت
اعطاهم مطنة الشياطين لأن اتحاد الطباع مطنة الشياطين
الذوات فكراهة لا يخفى عا في تسمية فيها إلى بخلاف الأولى
وكانه على حذف مضاف أي ذكراهة وذو خلاف الأولى بمعنى
أنه مثبت للذكراهة ومثبت لخلاف الأولى كما قال الشيخ الاسلام
ويخفف أمر الشناعة عن الاسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها
ملاحظة معانيها اللغوية التي هي منشأ الحذور ومع ذلك
قال القلوب تأتي تسمية كلامه تعاب ذلك أي فالخطاب الأول
عليه بالخصوص يسمى ذكراهة علم من ان الذكراهة اسم الخطاب
المتقنى للترك اقتضا غير جازم بنهي مخصوص ولا يخرج
عن المخصوص الخاي ولا يخرج عن النهي المخصوص الخا وغرض الشئ
بذلك دفع ما قد يرد على المص من أن كلامه قصور إلا أنه اعتبر
في الذكراهة أن يكون الخطاب قد لوله عليه بنهي مخصوص وهو
لا يشمل دليل تذكرها إجماعا أو قياسا فإنه ليس فيها مخصوصا
بل ليس فيها أصلا ومحصل الدفع أن دليل المذكور إجماعا أو قياسا
لا يخرج عن النهي المخصوص بل هو داخل فيه لأنه في الحقيقة
مستند الإجماع أو دليل المقيس عليه لأنفس الإجماع والقياس
حتى يرد ما ذكر فليس منشأ الايراد مجرد أن كلامه ليس مخصوصا
كما يتبين ظاهر عبارة الشئ والأفكل من الإجماع على المخصص
وقياس المخصص من مخصوص كما قاله في الآيات إجماعا أو

قياسا

قياسا الظاهر أنه مفعول له من المكروه وإن منع في الآيات ويصح
جمله حال من الدليل لأنه أي الدليل مستند الإجماع
أو دليل المقيس عليه أي لأنفس الإجماع أو القياس حتى لا يتوهم
خروجه وذلك أي مستند الإجماع أو دليل المقيس عليه
وقوله من المخصص بحث فيه صاحب الآيات بأن مستند الإجماع
لا يلزم أن يكون من المخصص بل يجوز أن يكون من غير المخصص
فإن قيل الإجماع على الكراهة لا يستند المخصص قلنا هذا ممنوع
خصوصا وتخصيص الكراهة بما كان بنهي مخصوص أمر حادث وقد
يجاب عن هذا باحتمال أن الذكراهة الاصطلاحية القديمة يقتضي
في الذكراهة الشديدة لفقر الاصطلاح إجماعا أو دليل المقيس عليها
أه بعض حذف أو بغير مخصوص أي أو دلولا عليه بغير
مخصوص وقد ورد بعضهم على التفسير بالمخصص من المص وغير المخصص
أن أمر الذنب بنهي مخصوص بالنسبة إلى هذه فكيف يجعل المص غير
مخصوص وإنه لو مرود بنهي متعلق بأشياء كثيرة كانت من المكروه
مع أنه غير مخصوص وحج فالاصوب بغير إمام المؤمنين بالمقصود
وغير المقصود أجيب بأن المراد بالمخصص وغير المخصص ما لا
يتوقف على أمر عام وما يتوقف على ذلك فالنهي الذي اقتضاه أمر
الذنب وإن كان مخصوصا بالنسبة إلى هذه لكنه غير مخصوص بمعنى
أنه يتوقف على أمر عام فالنهي عن ترك صلاة الضحى مثلا المستفاد
من الأمر بها مخصوص بمتعلقه بشئ خاص لكنه غير مخصوص بالمعنى
المذكور لأنه لا يثبت إلا أن ثبت أمر عام وهو أن الأمر بالشئ بنهي
ضده والنهي المتعلق بأشياء كثيرة وإن كان غير مخصوص بكونه ليس
مخصصا بشئ بخصوصه لكنه مخصوص بمعنى أنه لا يتوقف على أمر عام

٩٤

كما سيأتي إلى ذلك التمس بقوله فيما يأتي وعدل المصالح المخصوص وغير
 المخصوص أي العام نظر الخ بالشيء صفة المخصوص كما تقدم نظير
 أي غير المخصوص وقوله النهي عن ترك المندوبان الخ قال
 العلامة الناصر السرخسي أفراد النهي وجميع الأوامر اتحاد متعلق النهي ونقد
 متعلقات الأوامر فإن متعلق النهي ترك المندوبان وصلة متعلق الأوامر
 الأفعال المنعقدة كما سيأتي إلى ذلك كلام الشافعي المستفاد بالرفع
 صفة للنهي وقوله مع أوامرها أي أوامر المندوبان وفيه مقابلة الجمع
 بالجمع للقتضية للترتيب فكل واحد من المندوبان له واحد من
 الأوامر فإن الأمر بالشيء يفيد النهي عن تركه لكونه النهي
 عن ترك المندوبان مستفاد من أوامرهما وإنما قال فإن الأمر بالشيء
 يفيد النهي عن تركه وقال في محبته الأمر بالشيء عاين النهي
 عن تركه أو يتضمنه لأن المحبة بالأمر هنا الأمر للفظ وهو ليس
 عاين النهي ولا متضمنا له وإنما يفيد بخلافه في محبة الأمر فإن
 المراد بالأمر هنا كالأمر النفسي وهو ليس كذلك فعيد النهي بل
 عينه أو يتضمنه أفاده العلامة الناصر فخلافاً للأولى قد
 عرفت أن في التسمية بذلك سعة وتقدم ما فيه فالمتعلق
 أي فالحظ بالوجه علم مندان خلافاً للأولى اسم الخطاب المتقضى
 للترك اقتضا غير جازم بهي غير مخصوص المدلول عليه بغير
 أنه لغوي مخصوص صفة زائدة على طلب الترك وليس كذلك أهو
 وأحببت بتسليم هذا الاقتضا لكن المراد هنا الصيغة العرفية
 لأن ورود صيغة الأمر بالمندوب المتعبد للنهي عن ضده في قوله
 ورو صيغة النهي عن ضده فلا إشكال يسمى خلافاً للأولى
 كما يسمى الجامعة ضد العلامة الناصر ومثله الكمال بأنه لا يلزم من

تسمية

تسمية المتعلق بذلك تسمية الخطاب مع ما فيه من الشاعة وهو
 واجاب في الآيات بأن تسمية الخطاب بذلك ليست للزومها
 لتسمية المتعلق به حقيقة يناقش بجمع اللزوم بل لمناسبتها لها فها
 أطلقوا على المتعلق خلاف الأولى صح أن يطلق ذلك على الخطاب
 من باب إطلاق اسم المتعلق على المتعلق وأما الشاعة فقد تقدم
 الكلام عليها متعلقة بعرضه العلامة الناصر بأن متعلق
 الخطاب المذكور هو ترك الشيء والمسمى بخلاف الأولى ذلك الشيء
 لا تركه الذي هو متعلق الخطاب فإن هذا الترك هو الأولى
 لا خلاف الأولى واجاب في الآيات بأنه كان الترك متعلق
 الخطاب كذلك الشيء نفسه متعلقه لأن متعلق الترك الذي هو
 متعلقه ومتعلق المتعلق لشيء متعلق لذلك فالشيء متعلق
 الخطاب لكن بالواسطة وهو المراد هنا بقرينة قول الشافعي فعلا
 كان الخ لانه الذي يكون تارة فعلا وتارة يكون تركاً إنما هو المتعلق
 بالواسطة وأما المتعلق من غير واسطة فأنما يكون تركاً وما ذكر
 من كون المتعلق بالواسطة هو المراد لا المتعلق من غير واسطة
 أن دفع استشكاله قوله فعلا كان الخ بأن فيه تقسيم الشيء إلى نفسه
 وغيره لأن المتعلق هو الترك فتقسيمه إلى فعل وترك تقسيم الشيء
 إلى نفسه وغيره فعلا كان الخ هذا التقسيم في المتعلق لا
 يتصور بالتصوم بخلاف ما لو تقرر به كما سيأتي أي في الخصم
 أو تركه قد علم مما مر أن هذا الترك أحد قسمي المتعلق بالواسطة
 وهو غير الترك الذي هو المتعلق من غير واسطة فالتحليل والخطاب
 في هذا القسم متعلق بترك الترك فالترك الأول هو المتعلق من غير
 واسطة والترك الثاني هو المتعلق بالواسطة فتدبر وتفرق

أي الفارق ليصح الاختيار عنه بقوله أن الطلب الخاوي يبقى على ظاهره
 وتقدرا في قوله أن الطلب الخاوي بقسمي الخصوص وغيره لا يظهر
 أن المراد بالقسمة في الخطاب المقضي للترك اقتضا غير جازم المدلول
 عليه بنهي بخصوص والخطاب المقضي للترك اقتضا غير جازم المدلول
 عليه بنهي بخصوص فمنه ان السمان من الاقسام الستة التي
 ذكرها المص للخطاب وهي فالاضافة حقيقية وعلى هذا فذكر لفظ
 قسمي واضح وما نقله في الايات عن العلامة الناصر من اضافة
 بيان غير مناسب للسباق وعليه في زيادة لفظ قسمي لنكتة الاحمال
 ثم التفصيل ولزمهم انه لا فائدة لزيادة قوله في المطلوب بخلافه على
 الاول فتدبر ١٥ الطلب في المطلوب الخاوي أي ان الطلب الكائن في
 المطلوب الخاوي ومعنى كينونة فيه تعلقة به ويحتمل ان في معنى المص
 فيكون للمعنى ان الطلب المطلوب الخاوي استد منه المطلوب الخاوي
 أي استد من الطلب الكائن في المطلوب الخاوي ويحتمل ان في معنى المص
 علمت فالاختلاف الخاوي يقع على المتن فكان الاول تقديم على
 الفرق الا ان يقال قدم الفرق لانه استد ارتباطا بالاختلاف
 الخاوي لزم ان ذلك الاختلاف هو عين هذا الاختلاف وليس مراد
 بل المراد ان الاختلاف الاول ناشئ عن الثاني في وجوده لخصوص
 أي وعدم وجوده ففيه اكتفا فيه أي في ذلك الشيء وهو متعلق
 بوجوده كصوم يوم عرفه للحاج مثال للشيء المختلف فيه أمكنه
 هو واختلاف الاول خلاف الاول أي هو خلاف الاول ولم
 يحكم بصيغة التبرير إشارة الى ترجحه ووجه لانه النهي في
 ذلك غير مخصوص وماسيا في قولهم كما سيذكره الله وقسم
 خلاف الاول زاده المص الخاوي غرضه بذلك بيان ما أخذ المص لزيادة

هذا

هذا القسم على الاصوليين وحاصله انه اخذ من كلام المتأخرين
 من الفقهاء حيث قالوا الذكر بخلاف الاول وفرقوا بينهما بما ذكره
 الله وأما الاصوليون فنبهوا كلامهم على كلام المتقدمين من الفقهاء حيث
 اطلقوا الذكر على ذي النهي الخصوص وغيره بخصوص كما سياتي
 على الاصوليين أي على جميعهم وهم والافضلهم قد قال به
 اخذ الخاوية لقوله زاده الخاوي من متأخري الفقهاء على حذف
 مضاف أي من كلام متأخري الفقهاء حيث قالوا الخاوي لظهور
 انه علة للاخذ بالحيثية للتعليل وفرقوا الخاوي معطوف على
 قوله قالوا الخاوي من مدخول الحيثية ومنهم امام الحرمين
 الشارح ان الامام مبتدأ ومنهم خبر والواو الحال وفي كلام العلامة
 الناصر بخبر ان الامام معطوف على الواو وفي قولهم حاله
 مقدمة والواو للعطف وهو بعيد ونظر فيه بانه يقتضي ان متأخري
 الفقهاء غير الامام فرقوا في النهاية وهو قاسد ويمكن ان قوله في
 النهاية يرجع للامام فقط وقد اعترض قوله ومنهم امام الحرمين
 بانه مافرق وانما نقل الفرق واجب بانه لما اقر نسب اليد فكانه
 قاله في النهاية متعلق بخبر وفي اخذها قبله أي فارق في
 النهاية وعلى كلام العلامة الناصر يكون متعلقا بقوله لكن بالنسبة
 لتسلطه على الامام فقط لئلا يلزم ما تقدم من انما بالنهي الخاوي
 متعلق بقوله فرقوا وهو المستفاد من الامر على مناه المقصود
 المصحح به وغير المقصود هو الذي لم يصحح به بل استفيد من امر
 قاله الشهاب عميرة فسر والمقصود بالمصحح به وغير المقصود بغير
 المصحح به فإسرها يقتضيه التقدير بغير المقصود من كون الشارع
 لم يصبه نه في ضمن الاقرار وقد يبقى على ظاهره ويكون المراد

بالقصد المثبت والمنقضي القصد الأولي ولا شك أنه الذي استفاد من
 الأمر ليس مقصودا بالقصد الأول بل بالقصد الثاني كما في الآيات
 وهو أي غير المقصود وعدنا المصالح الخجول عما قد يقال
 إذا كان المصالح أخذ من كلام متأخر في الفقه كان عليه أن يوافقه في
 التفسير بالمقصود وغير المقصود فلم علم إلى الخصوص وغير الخصوص
 أي العام تفسير لغیر المخصوص نظر إلى جميع الأوامر القديمة
 المتبادرة من عند المحدثين بالنظر للمعطوف دون المعطوف عليه وهو
 ما يخرج به كلام شيخ الإسلام ونحوه يعني عدلنا لهم إلى الخصوص نظر
 إلى أن النهي فيه مخصوص بمصلحة والنهي المخصوص نظر إلى دليل نعم
 جميع الأوامر القديمة وهو أن الأمر بالشئ نهى عن ضده فالنهي فيه
 لم يستفد من نهى مخصوص بمصلحة بل من الأمر الذي هو أسطة هذا
 الدليل أنه وصفتي كلاما بغيره أنه متعلق بقوله أي العام حيث
 قال معناه أن النهي المستفاد من الأوامر القديمة وإن كان في نفسه
 خاصا لأنه مرتبط بشئ خاص لكن وصفه بعدم التوقف على شيء عام
 وهو أن الأمر بالشئ نهى عن ضده اهـ ويلزم عليه خلوه قوله وعدل
 الخ عن التعليل وقد يستشكل في أن مجرد الاختيار بالبعد وله الفائدة
 فيه لظهوره ويمكن أن يمنع عدم الفائدة لاشتغالها باعتبارها
 نفعه من تفسير غير المخصوص بالعام نظر إلى جميع الأوامر القديمة
 لا بالعام نظر لاشتغالها على أشياء كثيرة كما قد يتوهم وأما
 المتقدمون الخ مقابل المتأخرين في قوله أخذ من متأخر في الفقه وعلم
 من ذلك أن المتأخرين من الفقه في كلامهم فيكون ذلك على
 ذي النهي الخ أي على الشئ ذي النهي الخ أي من أن يكون فعلا أو تركا
 وقد يقولون الخ فيفيد أن ذلك قليل في كلامهم وعلى هذا

اسم

اسم لإشارة راجع لإطلاق المتقدمين من الفقه المكره على ذي
 النهي المخصوص وغير المخصوص الذي هو مبنى الأصوليين أي
 الذي يبنى عليه الأصوليون أن الأحكام خمسة فمخصصات المصالح جعل
 الأحكام ستة بزيادة قسم خلاف الأول وبني ذلك على كلام متأخر في
 الفقه والأصوليون جعلوا الأحكام خمسة باستثناء خلاف الأول
 وبنوا ذلك على كلام متأخر في الفقه يقال أو غير جائزهم أي
 سواء كان نهى مخصوص ونهى غير مخصوص أو اقضي الخطاب
 الخ قدر الشئ ذلك مجازة لكلام المصالح ثم أخذ من عليه بما سيذكر ولو
 قدره الشئ أو أراد الخطاب الخ لم ير الاعتراض بذلك ويكون على أحد
 قولهم ويرجى الجواب والميونة في تقدير فعل يناسب ذكر بحث في
 ذلك بأن محل هذا التعدير في العطف بالموافاة كما هنا قال ابن
 مالك وهي تفرقت بمصنف عامل مزاك قد بقي معونه فالأول
 الجواب بأنه محل تعدينا فقصي معنى أفاد على ما عليه المحققون في تحق
 علقتهما تبتا وأما رأيا

بين فصل الشئ وتركه صلة التعدير فأباحته أي فهدى الخطاب
 يسمى بإباحته وعلم من ذلك أن الإباحة اسم للخطاب المبيد للتحريم
 فعل الشئ وتركه ذكر التحريم هو أي مع تسلط الاقتضا عليه
 كما هو ظاهر عبارة المصالح أخذ من قول الشئ إذ لا اقتضا في الإباحة
 وأجاب شيخ الإسلام بأنه لا سهو لأن مقتضى يأتي بمعنى أعلم غايته
 أن فيه استعمالا للمشتركة في معنييه وهو جواز كاسياق فالأقتضا
 بمعنى الطلب بالنسبة لما عدا الإباحة وبمعنى لا إعلام بالنسبة لها
 وهذا الجواب وإن كان فيه بعدا أولى من تحطئة المصالح فتدبر
 والنصواب أي الخطأ بالنسبة واستناد التحريم إليه من باب استناد النهي

هذا البياض
 لم يعرف من أهل
 نسخة المؤلف
 هـ

الى ما هو كائنه كما تقدم في قوله فان اقتضى الخطاب الخ
 وقابل الفعل بالتركه الخ جواب عما قد يقال ان الترك من اقسام الفعل
 وكج فلا يصح المقابلة بينهما بالعرف بالنظر للعرف وهو لا يعد
 الترك فعلا نظرا للعرف اي العرف العام والافالترك
 الخاي والايين كذلك فلا يصح المقابلة لان الترك الخ خذ
 شرط اكتفا عنه بلا وحذف الجواب اكتفا عنه بعينه المتفق
 بصيغة اسم المفعول كما هو ظاهر لانه لا تكلف الا بفعل وان
 في التبري الكلف بمعنى ذلك بيان لما سيأتي وعلم منه ان الترك فعل
 هو الكلف فتدبر وان ورد الخ الاقرب انه متسايف وان جعله
 بعضهم معطوفا على قوله فان اقتضى الخطاب الخ ثم قال لكن المعطوف
 عليه المقصود به تقسيم الحكم المتعارف والمعطوف المقصود به بيان
 خطاب الوضع لانه ليس من الحكم المتعارف على رأي المص اي
 الخطاب النفسي لا لا يتوهم من شيوع استناد الورود الى الخطاب
 الى الخطاب اللفظي انه المراد يكون الشيء قد رد ذلك التماسا
 الحق لان ظاهر ان الخطاب نفسه يكون سببا وشرطا للخ وهو غير
 صحيح وسيأتي التمس اعند امر الله عن حذف المعنى لذلك
 ومصححا استشكل جعل هذين القسمين من متعلقان الخطاب
 لانه ياتي ان الصيغة موافقة الفعل ذي الوجهين الشرع والفساد
 مخالفة الفعل المذكور الشرع والمخالفة عقليان كما قاله البعض
 كالمحتاج لانهما يعرفان بحج العقل لشرعيان لانهما لا يتوقفا
 على ورود الشرع بهما واجيب بان كونهما عقليين لا ينافي
 ورود الشرع بهما على انه يمكن ان يكون المراد ورود الشرع بذلك
 ولو بالحق لان وروده بالمعتبرات في الصفة في حق ورود وان

مجمعها

ما جمعها موافق للشرع والمجمع ما تحتها لانه مخصص من الايات
 مع زيادة الواو للتقسيم اي تقسيم الشيء الى الاقسام واعتبر فيه
 العلامة الناصر بان الواو للتقسيم يقتضي ان الوضع هو الخطاب
 الوارد لكون الشيء مقسما الى هذه الاقسام ولا يخفى في بطلان
 فالصواب بشرارة الزيادة الواو بمعنى او هو واجب في الايات
 بانه لا يلزم من كون الواو للتقسيم ان يكون المعنى ذلك بل يجوز ان
 يكون المعنى ان الوضع هو الخطاب الوارد بكون الشيء واحدا من هذه
 الاقسام وعلى هذا فلا اشكال في جزم قوله ونظر عبارة المص
 قولهم في تعريف الحكم خطاب الله للخلق بفعل المكلف بالاقتضا او
 الخيبر وقد اوردنا المعنى عليه ان او للتدريد وهو ينافي التجريد
 واجاب عنه الامام واتباعه بانها للتقسيم لا للتدريد فلو كانت
 المعنى على التقسيم ما ارجاه العلامة للزوم فساد الجواب المذكور
 مع اطلاقهم على قبوله فدل ذلك على انه ليس المعنى على التقسيم ما ارجاه
 العلامة وهو يقتضي بان كون المعنى على التقسيم ما ذكره العلامة واضح
 لا شبهة فيه ان المعنى في قولنا هذا الكلمة اسم وفعل وحرف انهما
 متضمن الى هذه الاقسام وكذا الحال هنا واما كون المعنى ما ذكره هو
 فغير صحيح لان ذلك مقارنا الواو كما هو ظاهر وبان كون قولهم
 في تعريف الحكم خطاب الله الخ نظير عبارة المص واضح الفساد لان
 الواقع في عبارة المص الواو في قولهم المذكور او وكج فعوله فدل ذلك على
 انه ليس المعنى على التقسيم ما ارجاه العلامة ممنوع منعنا بينا وورد كل
 هذين الاخرين اما الاول فلان معنى كون الواو للتقسيم انه لا فائدة
 ان المقاطعات هي اقسام وان لم يؤخذ في معنى الترتيب الانقسام
 اليها لان ذلك بحسب المعنى فتارة يقتضي اخذ الانقسام في بيان

جعل

معناه التركيب كما في قولهم الكلمة اسم وفعل وحق لأنه معناه
الكلمة منقسمة إلى هذه الأقسام وتارة لا يقتضي ذلك كما هنا وما
الثاني قلان المراد أن قولهم المذكور يظهر عبارة المعنى في الاشتغال
على حرف القسم وفي عبارة المعنى الواو في قولهم المذكور أو فاهول به
النا من محاجر الشناعة اليد ويأدي بالعبادة عليه فحرم الله امرأ
عرف قدره ولم يتعد طوره وهي فيه أجود من أو أي لا ينفق
اجتماع الأقسام في القسم وهي الجمع دون أو لا يقال بنا في أجوديتها
أجمعها لما ذكر العلامة الناصر لنا من أن ذلك لأن هذا الاحتمال
قائم أيضا في أو القسمية ومحل كونه الواو في القسم أجود فقط في
تقسيم الكل إلى جزئياته كما هنا ما في تقسيم الكل إلى جزئياته كما في
تقسيم الخصير إلى سمار وخيط فتكون واجبة لأجود فقط
والفرق بين تقسيم الكل إلى جزئياته وتقسيم الكل إلى جزئياته أن
الأول يصح فيه الاختيار بالمقسم عن كل قسم من الأقسام بخلاف الثاني
فتدبر وحذف ما قدرته الخ غرضه بذلك الاعتذار عن حذف
المعنى لقوله يكون الشيء مع عدم الاستقامة بدونه كما
غيره في شرح المختصر النسبية لا يقتضي انحالة من كل وجه فلا
يقدم فيه ثبوت الجار فيما قدره الشيء لا فيما عبر به في شرح المختصر
لكن قد يتوهم من النسبية ثبوتها فيه ولذلك ذكره ضم الشيء حيث
قال أي كونه الشيء دفعا لذلك فهو فهم فهو تفسير لما عبر به في شرح
المختصر لما قدره الشيء لأن الذي قدره يكون الشيء لا كونه الشيء فقط
الأن يكون قد تساهل بجذ في الجار من عاة ل عبارة كلمة المختصر
للعلم به معنى أي لأن من العلوم أن الخطاب النفسي لا يكون
بنفسه سببا وشرطا وما غار محيا و فاسدا وإنما يكون الشيء

كذلك

كذلك وقوله مع رعاية الاختصار تقوية في الاعتذار وصف
النفسي بالورود أي حيثما أسند اليه فالجواب والوصف للنفسي
لأن المسند وصف المسند اليه وقوله مجاز أي عقلي من باب الإسناد
إلى السبب لأن الخطاب النفسي سبب لورود الرسول بما ذكره ويصح
جعل المجاز في كلام الله بقطع النظر عن كلام الله من سلامه باب
إطلاق المذموم على اللازم لأن من لازم الورود بالشيء يتعلق
به والقرينة استحالة الحقيقة كوصف اللفظي بآي في نفس
قوله ورد الكتاب بكذا ورد الحديث بكذا والتبعية في كونه
مجازا وإنما بنى عليه الشيء ثلاثتهم من سبب كونه حقيقة
الناشئ أي الكثير المستفيض على الاستدلال والشيء يتناول الخ
غرضه بذلك التعميم في الشيء فعل المكلف أو بفعله ما لم يمتثل
قوله واعتقاده وغير فعله أي غير فعل المكلف بأن لم يكن
فعلا أو كان فعلا لغير المكلف فتحته شيان فإضافته إلى فعل المكلف
صارت الجملة ثلاثية ولذلك مثل بثلاثة أمثلة فتدبر
كالرنا الخ مثال لفعل المكلف وقوله والزوال الخ مثال لفعل
أصله أو تلاف الصبي الخ مثال لفعل غير المكلف مثلا أي أو
الجنون لوجوب الضمان الخ الخاربا لوجوب بالنسبة للضمان
الشيون لا الطلب الجازم لأن هذا المعنى لا يتعلق إلا بفعل من
المكلف وبالنسبة لأداء الواجب الطلب الجازم لا مجرد التيقن لأنه
فعل مكلف فهو من بالاستعمال المشترك في معنييه وضم العلامة
انما أنه قريب من استعمال المشترك في معنييه لأنه حقيقة وهو
مبني على ما صنع من تقدير الوجوب في المعطوف فيكون الوجوب
المسلط على المعطوف بمعنى الثبوت والوجوب المسلط على المعطوف

عليه بمقتضى الطلب الجازم وحيث يكون قريبا من استعمال المشترك في
معنييه لانه حقيقة لان المشترك المستعمل في معنييه ينكر من على ان
والوجوب هنا ذكر مرتين والتحقيق ان المضاف مسلط على كل من
المعطوف والمعطوف عليه من غير تقدير في المعطوف فيكون ما هنا
من استعمال المشترك في معنييه حقيقة لان الوجوب لم يذكر الا مرة
واحدة هذا وفي البخاري ما نصه وانما قال قريب ولم يقل من المشترك
في معنييه لاختلاف الموضوعين اذ الوجوب الاول بمعنى الثبوت وهو
لغوي والثاني بالمعنى الشرعي فتدبر اي فهذا الخطاب يسمى
علم منه ان الموضوع اسم للخطاب المتعلق بكون الشيء سببا وشروطا
اخر ما تقدم ايضا كما يسمى وضعا لان متعلقه اي الذي هو كونه
الشيء سببا للحوادث وهذا التعليل لتسميته بالوضع وتخطا بالوضع وقد
اعتبره الناصر بان الاخر ان يقول للنداء اي الخطاب وضعه الله اي
جعل له وهو مروي كما ذكر في الايات لان المراد بالخطاب هنا
الكلام النفسي وهو قد تم فليس جعله ولا يتعلق به الجعل وللظاهر هنا
كلام ايضا ناقص فيه صاحب الايات بما يعلم مما استلناه سابقا
كما يسمى الخطاب بالخشبيه في ان كلامه هو مما يناسب متعلقه
المقتضى او الخبير دخل فيه جميع الاحكام من الايجاب والتخيير
والندب والكرهية وخلاف الاول والاباحه كما لا يخفى كما تقدم
اي عند قول الله والحكم خطا بانه وهو لا يرجع لقوله الذي هو الحكم
المتعارف لما تقدم من ان الخطاب متعلق بفعل المكلف من
حيث انه مكلف وقد عرفت حدودها اي فلا حاجة الى التصريح
بها من اقسام خطاب التكليف الجبائي لانه كونه لم يذكر في
البيان اقسام متعلق خطاب التكليف من الواجب والحرام والمنع

وهكذا

وهكذا اجمع ان حدودها عطلت ايضا لانها تعلم من اقسام خطاب التكليف
كما قال شيخ الاسلام ومن خطاب الوضع ان ينكر من على ان
مقصود الله بالنسبة للوضع ان يعرف حد خطاب الوضع لحدود
اقسامه ايضا على ما يشهد بذلك ظاهر كلامه لاننا نعلم ان خطاب
الوضع والتقسيم المذكور ليس لنفس الخطاب بل متعلق بمتعلقه فان
السبب وما بعده متعلق الكون وهو متعلق الخطاب وان فهم منه
حدود اقسامه لنفس الخطاب كما يؤخذ من الايات وهو اوجه
من اكتبه شيخ الاسلام حيث قال فيه لم ينكر من على ان حدود اقسام
خطاب الوضع لم تعرف مما ذكر بل من حد ومتعلقه لانه لا يثبت
عليه بقوله وسياتي حدود السبب وغيره هذا الاول وانها تعرف
ايضا مما ذكره بقوله وان ورد الخ في السبب مثلا الخطاب الوارد
بكونه الشيء سببا وهكذا في ايجاب الخطاب بالمقتضى الخ
هذا بيان للحدود التي عرفت مما علم على ما فهمه كلام الله وسياق
التي يمكن اختصارها وعلى هذا القياس اي فتقول قياسا على
هذا وحد السبب بالمقتضى للفعل اقتضا غير جازم بمنزلة غير مخصوص
وحد خلاف الاول الخطاب بالمقتضى للترك اقتضا غير جازم
بمنزلة غير مخصوص وحد خطاب الوضع الخطاب الوارد بكونه الشيء
سببا وشروطا الى اخر ما تقدم وسياق حدود السبب وغيره
اي ويعلم من اقسام خطاب الوضع ما عطلت من ان الله
لم يقصد ان يعرف ما هنا وان امكن معرفتها منه فتدبر
من اقسام الخطاب ان يعرف مع التبويض متعلق خطاب الوضع
اي متعلق خطاب الوضع كما علم مما مر وكذا الحد الخسافي به
وقوله بالجماع المانع متعلق بالحد الاول لانه هو المصدر اذ المراد به

التعريف لا يوجد الثاني في لانه ليس مصدر اذ المراد به المفعول وقوله
 الدافع بالرفع صفة للحد الاول وقوله للاعتراض متعلق بالدافع
 وقوله بان ما عرف الحد متعلق بالاعتراض ومحصل هذه العبارة انه
 اعترض على تقرير المذهب بالحد وادانته ما عرف ليس حذو او اعني
 رسوم لان المميز فيها ليس جزءا من الماهية بل خارج عنها واجاب
 الشبانة سياقي تعريف الحد بانه عند الاصول لايه الجامع للمانع وهذا
 التعريف دافع لهذا الاعتراض لانه يشتمل على الوكان المميز خارجا عن
 الماهية ونظر الشهاب عميرة في هذا الجواب بان فيه تسليم كون المميز
 هنا خارجا عن الماهية وليس كذلك لان الخطابي هو نفس الخطاب
 كما صرح به جميع منهم المولى سعد الدين في مراسيم العبد وكما يفيد
 قول الشبانة نعم يختص الحد بالكون الاقتضا غير الخطابي لم يكن ما ذكره
 اختصارا له واجاب عنه في الايات بما لا يحتاج الى ضعف وانت
 خبير بانه اذا حمل الاقتضا في قولنا مثالا لا يجاب هو الخطاب
 المتضمني للفعل اقتضا كما جازما على الطلب كما قدمناه لا على
 الخطاب لا على الخطاب ان في المنطوق ولاينا فيه ما هو جوابه وما يفيد
 قول الشبانة نعم يختص الحد من ان الاقتضا هو الخطابي لانه لا مانع من اعتد
 المعنى اذ لم يثبت انه لا يكون الا بمعنى الخطاب كما هو واضح على انه
 يحتمل ان مرادهم بالخطاب بان معنى المصدر الذي هو الطلب لا بمعنى
 الكلام المتضمني نعم قلنا ان يقولوا هذا في الايات في الماهيات
 الاصطلاحية على اعتبار الجاعل دخولها في تلك الماهيات كما
 يأتي ومن اين عدم اعتبار الجاعل دخول المميز في الماهية مع ان
 المتبادر من ذكره في التعريف اعتبار دخولها فيها ويمكن الجواب بانه
 ثبت عن الجاعل انه خارج عن الماهية ويحتمل ان الشبانة اجاب بذلك

الجواب

الجواب على سبيل الترتيل مع المعارضة فلا ياتي في ذلك عند داخل
 في الماهية لا خارج عنها ولعل الجاعل له على الترتيل عدم تغيير
 البرهان على ذلك اذ لم يثبت عنهم الا مجرد اخذ المميز في التعريف وذلك
 محتمل للدخول في الماهية والمخرج عنها وان كان الظاهر من دخول
 فكان في سلوك الترتيل قطع لما دة الاعتراض واستراحة من عهدة
 الاستدلال وقد علم من ذلك كله ان الماهيات الاعتبارية تجري
 فيها الحد والرسم لان لها ذاتيات داخلية وعوضيات خارجية فما
 اعتبره الجاعل منها فهو ذاتي داخل وما لم يعتبره منها فهو عرضي خارج
 خارج وقد نص على ذلك فاعتراض العلامة الناصري في رسمه
 كلام الشبانة انقسام التعريف الى الحد والرسم عما يكون في الماهيا
 الحقيقية دون الاعتبارية سهو قطع افاده في الايات لان
 المميز الحد المراد بالميز قولنا المتضمني للفعل اقتضا جازما في تعريف
 الايجاب وقولنا المتضمني للفعل اقتضا غير جازما في تعريف
 النذب وعلى هذا العباس واما ما قاله الكمال وشيخ الاسلام من ان
 المراد به تعلق الخطاب بالفعل وتعلقه بالترك وتعلق التحديد بكل
 منهما فبنيه نظر كما قاله في الايات لان تعلق الخطاب بالترك كوراث جن
 من مفهوم الحكم عند المذهب والشبانة بيناه سابقا فليس خارجا عن
 ماهية فكيف يصح تعديرا خارجا عنه في كلام الشبانة فيها اي في تلك
 الحد ولا يجاب مثلا لاما ماهية الحكم وان قاله الكمال وشيخ الاسلام
 لانه الكلام في حد ولا يجاب وغيره لا في حد الحكم كما هو واضح
 ولا يلزم من خروج الشبانة عن ماهية الحكم وجده عن ماهية اقسامه
 قلنا ان نعم يختص الحد بالاستدراك على قوله الدافع للاعتراض الحد
 لانه ربما يوههم انه الاعتراض عليه اطلاقه بقوله نعم يختص الحد فكانه

١٠٤

خارج عن الماهية الى ماهية اخرى

قال لكن عليه اعتراض آخر وهو ان ما ذكره في حدود اقسام خطاب
التكليف قابل للاختصاص في ما ذكره في الكتاب من ان اختصاصه
متغير وروم مقتضى استعصا واجيب بان المتكلم ليس في الحدود
حقا يعترض عليه بذلك وانما ذكرها هنا فلا يتطوّل في كلام اصلا
فتدبر فيقال لا يجاب الخ ببيان ما قبله وهو قوله تخصر كما
هو ظاهر اقتضا الفعل الخ الخ خطاب للمقتضى للفعل اقتضا
جائزها الجائز بالرفع صفة للاقتضا وعلى هذا القياس
اي فيقول قياسا على هذا الذنب باقتضا الفعل غير الجائز والتعزيم
اقتضا الترك الجائز والكرهية اقتضا الترك غير الجائز بنهي
غير مخصوص وخلاف الاول اقتضا الترك غير الجائز بنهي غير مخصوص
وسياقي الخ غرضه بذلك بيان مساواة الحد ودونها ما عدا
الاباحية من الايجاب والندب والتعزيم والكرهية وخلاف الاول
للحدود فيما ياتي من الامر والنهي لمساواة الحد ودونها الحدود فيما
يأتي لانه قد حدد هذا الايجاب بالخطاب للمقتضى للفعل اقتضا جائزا
وباقتضا الفعل الجائز والتعزيم بالخطاب للمقتضى للترك اقتضا
جائزا وباقتضا الترك الجائز وهكذا وقد حدد الامر فيما ياتي باقتضا
الفعل وبما لقول المقتضى للفعل والنهي باقتضا الكلف وبما لقول
المقتضى للكلف ولا شك في تساوي هذه الحدود وتساوي الحدود وجوب
تساوي الحدود ولذا ذكره في ما ذكره ان المعبر عنه هنا بمعايير الاباحية
هو المعبر عنه فيما ساق بالامر والنهي حيث قال فالمعبر عنه الخ فتدبر
باقتضا الفعل ثم ان كان جائزا كان ايجابا وان كان غير جائز
كان ندبا وقوله باقتضا الكلف ثم ان كان جائزا كان تحميما وان كان غير
جائز بنهي مخصوص كان كراهية وان كان غير جائز بنهي غير مخصوص

كان

كان خلاف الاول كما يجد ان الخ الخ كما يجد الامر بالقول
المقتضى للفعل والنهي بالمقتضى للمقتضى للكلف فهو على التوزيع كما
يرشد الى ذلك افراد كل تعريف في قوله وسياقي حد الامر الخ وان كان
ما ذكره على التوزيع كان مقتضى الذي ذكره بقوله فالمعبر عنه بقوله
فالمعبر عنه الخ على التوزيع ايض فيكون المقتضى للمعبر عنه هنا
بمجموع الايجاب والندب هو المعبر عنه فيما ياتي بالامر والمعبر عنه
هنا بمجموع التعزيم والكرهية وخلاف الاول هو المعبر عنه فيما ياتي
بالنهي وانما اجعل الشئ اشار للاختصاص مع وضوح المراد
بالقول المراد به هنا الخطاب بالنهي لا المقتضى كما قد يتوهم
فالمعبر عنه الخ اشار بالغا الى ان ما بعد ما يتبعها نتيجة ما قبلها لكن
المناسب لسياقة ان يكون على التوزيع كما قد مناه وقد اعترض في العلامة
الناس على الشئ بان كلامه يقتضي مرادفة ما عدا الاباحية للامر والنهي
وليس كذلك لان المرادفة هي الاتحاد في المفهوم وهو مقتضى دعوى
لان الاقتضا في الايجاب والتعزيم اخذ بشرط الجزم وفي الندب والكرهية
وخلاف الاول اخذ بشرط عدم الجزم وانما في الامر والنهي فقد اخذ
لا بشرط الجزم ولا بشرط عدمه نعم بين ما عدا الاباحية والامر والنهي
التساوي في الماصدق واجاب في الايات بان ليس في كلام الشئ ما
يدل على دعوى الترادف والمعبر عنه كما يجوز ان يراد به مفهوم مجموع
ان يراد به الذات بمعنى الماصدق وعليه فلا اعتراض ويصح فيه بان
ما قوله فالمعبر عنه الخ المخرج على قوله وسياقي الخ الذي قصد به
بيان اتحاد الحد وتيسره بان مراده بيان اتحاد المفهوم لان الحدود
ليان المفاهيمات فالوجه في الجواب عن اعتراض العلامة منع عدم
الاتحاد هنا في المفهوم وذلك لان المدعى هو اتحاد مجموع الايجاب

والندب مع الأمر مفهوما واتحاد مجموع المعنى والكلية وخللا
الأولى مع النهي مفهوما بقطع النظر عن الخدم وعدم الخدم والاشتراك
في معنى ذلك المفهوم مجموع الإيجاب والندب ومفهوم الأمر شيء
واحد وهو الخطاب للتعقل أو اقتضا الفعل ومفهوم شيء واحد وهو
التحريم والكلية وخللا الأولى ومفهوم النهي شيء واحد وهو
الخطاب أو اقتضا المكلف وتخي فاعدا الإباحة مرادف للأمر والنهي
لكن على التوزيع السابق وما استند إليه العلامة في قوله لأن
الطلب الخافتا ينقض على الشئ الواحد في الترادف بين الإيجاب
فقط والندب فقط مع الأمر وبين التحريم فقط والكلية فقط
أو الندب فقط وخللا الأولى فقط مع النهي مع أنه يدعى ذلك
كأيهما فتدبر نظر الخافتي واختلاف العبارة في الخافتي نظر الخافتي
فغير هنا بالإيجاب وغير نظر الخافتي المعبر عنه حكم لأن الكلام في
بيان الأحكام والتعابير بالإيجاب وغير مناسبة وغير فيما
سابق بالأمر والنهي نظر الخافتي أن المعبر عنه كلام والتعابير بالأمر
والنهي مناسبة لهايات والفروض والواجب الخ في قوة
قوله والواجب الذي عرفت حده مما سبق هو الوجه الفرض وهكذا
ويقال في قوله والمندوب كما يشهد بذلك قول الشافعي في الموضعين
وهو كما علم الخافتي فان ثبوتية مرادف بمعنى مرادف وتقولنا
مرادف كافة الآيات يندفع الاعتراض بأن شرط التثنية صلاحية
المعنى للتحريم ولا كذلك ما هنا فلا يقال مرادف لأن الترادف به
تفاعل وهو لا يكون الأدب بين اثنين وأعلم أن ترادفها إنما هو في
الاصطلاح لا في اللغة وحق فلا يرد الفرق بينهما في الطلاق فإنه
لوقال الطلاق واجب على طلفت زوجته بخلاف ما لو قال الطلاق

فرض

فرض على إلهما في ذلك ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بالمعنى اللغوي
ولا يرد أيضا أن الفرض في الحج أعبر عن الواجب لأن ترادفهما بحسب
أكثر الأبواب فلا ينافي عدم ترادفهما في بعض الأبواب ووجه كون
الفرض في الفرض أعبر عن الواجب لأن الواجب فيه اسم لا يجبر تركه
بدم والركن فيه اسم لما لا يجبر تركه بذلك والفرض اسم لما يستعملها
ففي أعبر فاده شيخ الإسلام أي اسمان الخ يؤخذ منه أن المراد بالقرض
والواجب هذان اللفظان وهو كذلك لأن الترادف من صفات
اللفظ لمعنى واحد أي مفهوما معنى واحد وكان الأولى
التعبير به لأن الترادف يعبر فيه اتحاد المفهوم ولا يكتفى فيه اتحاد
مطلق المعنى الشامل لما صدق وهو أي ذلك المعنى الواحد
كما علم الخافتي من حيث ذاته بقطع النظر عن كونه معنى واحد
يسمى باسمين وقد يستشكل هذا التشبيه بأن هذا المعنى هو المعلوم
من حد الإيجاب لاشئ آخر يسميه ويحجب بأمور أحسنها أنه يكفى
التعابير بالاعتبار فالمعنى المذكور مشبه باعتبار ذكره هنا ومثبه
به باعتبار عدمه من حد الإيجاب الفعل الخ خبر المضمير في
نفيه ترادفها أي لقوله يتعابيرها أحد من قوله حيث قال الخافتي
بدل على قوله بذلك حيث قال الخافتي في المبنى أو تعليل له
هذا الفعل الخ ليست الإشارة للفعل الجزئي كما يوجهه التعبير باسم
الإشارة إلى الجزئي الحقيقي لا يتصور فيه تفصيل بل الإشارة إلى الجزئي
الحقيقي لا يتصور فيه تفصيل بل الإشارة للفعل المطلوب طلبا جازما
الذي هو كلي وفائدة الإشارة فيه بيان أن التفصيل في الفعل المذكور
لا مطلق الفعل أن ثبت الخ هذه الاصطلاح وان اشتهر عند
الحنفية لكن كثر في استعمالهم ما يخالفه وهو إطلاق الفرض على ما ثبتت

بطني كقولهم لو ترفض ونحو ذلك وإطلاق الواجب على ما ثبت
 بطني كقولهم الصلاة واجبة ونحو ذلك وبالمجمل فقد نقض أحباها
 أصل الحنفية في الدنيا كثيرة كما قاله شيخ الإسلام لكن قد يجاب عن الأول
 بأن الفرض عندهم قسمان أحدهما فرض علي وعلى وهو ما ثبت بدليل
 قطعي وفرض علي لا علي وهو ما ثبت بدليل قطعي ونحو ذلك بالنسبة
 للفرض وبقي التخيالف بالنسبة للواجب فليراجع بدليل قطعي أي
 قطعي المتيقن والدلالة اخذنا من التوجيه الأبي والظني فلو اخذنا
 من تمثيله بغير الواحد وقد صرح بذلك السيد في حواشي المعتمد حيث
 قال في قوله ثبت بطني أي دلالة وسند والظني بقايله فلا قطع
 في أحدهما أو فيهما وقد عرفت العلامة الساهرة على ذلك ما مر
 أحدهما أن أمثلةهم للفظي تخالف ذلك لا ترى أن الزيادة ليست
 قطعية الدلالة ويحتمل أن المراد فاقروا ما يفسر من القرآن في غير الصلاة
 أو أن الأمر للبدن الثاني أن القطع بالأحكام ليس من الفقه لأن المراد
 بالعلم في تعريف الظن كما تقدم ونزيفه في الآية بأن الاعتراض الأول
 لا يتوجه على الثبوت لأنه حاكم ولا اعتراض على الحكماء ولا يتوجه على
 الحنفية أيضا لأن القطعي ما لا يكون احتماله ناشئا عن دليل وإن
 طرقا احتماله عقلي كما فصل على ذلك في أصولهم والاعتراض الثاني
 لا يتوجه إلا لو ادعى أن ذلك يسمى فقرا وليس هناك تعرض لذلك
 بوجه وأيضا في جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو
 مبين في أصولهم كما لقن هذا تمثيل للدليل القطعي وقوله قراءة
 القرآن في الصلاة هذا تمثيل للفعل الثابت بدليل قطعي الثانية
 بقوله تمثيل الحنفية لقراءة القرآن أو بدليل ظني عطف على قوله
 بدليل قطعي كخبر الواحد هذا تمثيل للدليل الظني وقوله قراءة

الفاضة

الفاضة في الصلاة هذا تمثيل للفعل الثابت بالدليل الظني
 الثانية تجديد الصلوة من صفة قراءة الفاضلة لا صلاة لمن لم
 يقرأ بالفاضة الكتاب أي كاملة تقدير الخبر عند الحنفية ونحو فلا ينافي
 أنها صحيحة وإن أشتم بتركها الفاضلة كما سيذكر الله في آخر
 بتركها ولا نقصد الصلاة قال العلامة الناصر الأولى ترك التعديج
 لأنه يدل على أن للحنفية مدخلا في ذلك فلا يناسب قول المص وهو
 لفظي ولا يبيد حجج أعدائهم إلا في آخره وهو مبني على ما فهم من أن
 التعديج على التسمية وليس كذلك بل على الدليل هو آيات
 بخلاف ترك القراءة أي رأسا فتفسد به الصلاة فهو مرتبط بقوله
 ولا تفسد به الصلاة لا بقوله يا شتم بتركها أيضا أي بخلاف أي
 المذكور في قوله وخلاف الحنفية لفظي لا تقنوي لأن الفعل
 المذكور يستحق تاركه العقاب سواء ثبت بدليل قطعي أو ظني
 إذ حاصله أن ما ثبت تخا أي الذي يتحصل منه ما ثبت في هذا
 تغليل لكونه يعود إلى اللفظ والتسمية كما يسمى فضا أي اتفاقا
 وكذا قوله يسمى واجبا والمجاويز والمجور في الموضوعين معقول لما بعد
 وإنما عمل ما بعدهما فيما قبلها مع أداة الاستفهام لا يعمل ما بعدهما فيما
 قبلها لأنها متعلقة بالاستفهام لا أصلية فيه كالمهمزة وقد أشار
 بعضهم لذلك بقوله وهل في الاستفهام من قبل وجدا معقول ما بعده
 نصف فاعتقد فعنده لا أي لا يسمى الزول واجبا وإن في فضا
 والظرف متعلق بالانضمام بمعنى الفعل المذكور وقوله من فرض
 الشيء معنى حر أي قطع بعضه أي وهذا المعنى موجود فيما ثبت
 بطني فيسمى فضا اتفاقا وليس موجودا فيما ثبت بطني فلا يسمى
 فضا كما هو مدعاه وقوله وما ثبت بطني ساقط من قسم المعلوم أي

فيسمى واجبا اتفاقا بخلاف ما ثبت بقطعي فإنه ليس ساقطا من
قسم المعنوي فلا يسمى واجبا كما هو مدعاه ولهذا التفسير في
هذه العلة مستحقة لحل الوفاق وحل الخلاف وإن كان المقصود
من وجوب الحج الحرفي أن المصدر مختلف لأن مصدر الواجب
الوجوب ومصدر وجب الشك في هذا المعنى الوجبة كما ذكره الشارح
وأخلاف المصدر بعد الأخذ بتدبر وعندنا نعم أي يسمى
الأول واجبا والثاني فرضا والظرف متعلق بفعل تضمنه معنى
الفعل المذكور وقوله وكل من التقدير والثابت أي ما ثبت
بقطعي أو قطعي أي وجب فيسمى ما ثبت بقطعي فرضا اتفاقا وواجبا
كما هو مدعاه وليس ما ثبت بقطعي واجبا اتفاقا وفرضا كما هو
مدعاه وبهذا التفسير في هذه العلة مستحقة لحل الوفاق وحل
الخلاف وإن كان المقصود الثاني كما تقدم في العلة السابقة ولا
يخفى أنه لا يلزم من اتحاد ما ثبت بقطعي وما ثبت بظني في التسمية
اتحادهما في الرتبة ولا يلزم من ذلك اتحاد دليلهما في الرتبة كما قد
يتوهم ولذا قال السعد في حواشي العنصر بعد كلامه نحن نجعل
اللفظين أي لفظي الفرض والواجب اسمين لمعنى واحد متقاربان
وهم يخصون كلاهما بضم من ذكر المعنى ويجعلون اسماءه دفعتين
أن من جعلها اسمين لمعنى واحد يجعل خبر الواحد الظني في مرتبة
الكتاب القطعي حيث جعل مدلولها واحدا وهو غلط ظاهر وفيه
تأنيد لما خرج به ذكر ترك السيوطي من أنه المصدر التقاربي ساقط
المذهب لا حنفي كما يزعجه بعض المتعصبين وما أخذنا الكثر
استعماله من تأنيدهم ففرض بمعنى قدر أكثر استعماله من فرض
بمعنى جزم أي قطع ووجوب بمعنى ثبت أكثر استعماله من وجوب
بمعنى

بمعنى سقط وأشار الشارح إلى عدم التعارض بين المأخذين
وأشار به أيضا إلى ترجيح اصطلاحنا ببيان ما أخذ كل من
الاصطلاحين وما تقدمه الجواب على ما قيل في تقديره فظاهر
وهو كيف يكون الخلاف لفظيا مع أنه يرتب عليه أن تركه الفاتحة
في الصلاة لا يفسدها عند أبي حنيفة بخلافه عندنا من أن
ترك الفاتحة في الصلاة التحريم لما تقدم وقوله لا يفسدها
يقول ويأثم به ما أنه ما تقدم لأنه متفق عليه كما هو ظاهر
لأنه دخل في التسمية للتيار لأن يقول لا يدخل التسمية فيه فاعلم في
العبرة قلبا لأن المقوم إنما هو مدخلية التسمية فيه لا العكس
أنه قد يقال لعدم الفساد مدخلية في التسمية باعتبار سببه وإن
لم يكن له مدخلية باعتبار نفسه لأن سببه الذي هو ظنية الدليل
له مدخلية فيها كما قال العلامة الناصر وزعيمه في الآيات بأنه لا
يلزم من مدخلية سبب شيء في شيء آخر مدخلية ذلك الشيء في الشيء
الأخر والمدوب والمسحب والقطوع كسنة مثلها الحسن والفعل
والمرغب فيه شئ الإسلام والقطوع وكسنة المناسبة لافقته
أن يقول والقطوع به والمستنون مترادفة أي اصطلاحا لا
لفظا كما في نظير لمعنى واحد أي مفهوم واحد وكان الأولى
التصريح به لأن المترادف يعتبر فيه اتحاد المعنوي ولا يكفي فيه اتحاد
مطلق للمعنى الشامل لما صدق كما تقدم اتفاقا وهو أي ذلك
المعنى الواحد كما علم الخواص من حيث ذاته بقطع النظر عن كونه
معنى واحدا يسمى باسمه وإياي هنا في التثنية ما تقدم أسكنا لانه
وهو بافتقاره الفعل لخبره الضمير وغيره أي كالمعنى
في تذييله والحوار في معنى كافيته والغزالي في حياضه شئ الإسلام

في تعميم ترادفها أي لقولهم بالتعابير في البعض والعموم في
البعض أخذ من قوله حيث قالوا الخ فإنه يدل على قولهم بذلك
حيث قالوا الخ نظر في التبعي أو لتعليل له هذا الفعل الخ ليست الأشارة
للفعل الخ كأي هو في التعبير باسم الأشارة أن الخ في الحقيقة لا
يتصور فيه تفصيل بل الأشارة للفعل المطلوب طلبا غير جازم
الذي هو كأي وفائدة الأشارة بيان أن التفصيل في الفعل المذكور لا
في الفعل مطلقا أن وأظن عليه النبي صلى الله عليه وسلم أن قيل
هذا التفصيل بنا فيه ما نقل عن بعضهم أن من خصا الله صلى الله عليه
وسلم أنه إذا فعل مندوبا وجبت عليه المواظبة فالحق إبان هذا
الفعل مردود كما يصرح بكلام الفقهاء حيث فرقوا بين المؤكدة وغير
المواظبة وعدمها وإيه فقد ورد أنه صلى الله عليه وسلم كان يبيع
الضبي حتى يقول لا يصيلها بعدهم ذكر السيوطي عن بعضهم أنه سئل
من خصا الله صلى الله عليه وسلم نوافله كانت فرضا وهو لا ينافي في التفصيل
للمذكور محال لأن نوافله وجب على وجه المداومة وبعضها الآخر
وجب لأجل وجه المداومة لكن قضية كلام الفقهاء خلاف هذا
التفصيل أيضا لأنهم حكموا بخلافه في نوافله معينة كالضبي هل كانت
واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أولا فلو كانت المخلاف جازيا في الكلام
يحق تخصيص بعض النوافل بخلاف وإيه في الروضة كما صلبها أن
من خصا الله صلى الله عليه وسلم وجوبها تمام كل تطوع يشترع فيه
فلو كانت النوافل من أصلها واجبة عليه لم يكن لذكر وجوبها تمام
أعني كان فضلا مرة أو مرتين ظاهرا حيث أتى بالكاف عدم
الاختصاص في مرة أو مرتين ولعل الضابط أن لا يسمي الحال إلى وجه
المواظبة وهو لا يترد الفعل إلا بعد إفاضة في الآيات

وهو

١٠٩

وهو ما يشتهه الإنسان الخ لا يخفى أنه شامل لما رغب فيه ولم يفعل
ولما رغب فيه صرحا أيضا ولم يفعل كما يقتضيه كلامهم وقال بعضهم
يجعل دخوله ذلك في التطوع لأنه لم يفعل ويجعل دخوله في المستحب
لأنه محبوب للشارع بطلبه صرحا بغير شيء آخر وهو ما هم به أو غير
عليه ومنعه منه مانع كما في تنكيس الرداءة ففعل عليه في خطبة
الاستسقاء فإنه صلى الله عليه وسلم هم بتنكيس الرداءة ففعل عليه فحوله
وكما في صوم تاسوعا فإنه صلى الله عليه وسلم هم عليه ولم يرم عليه وقال ابن
عشت إلى قابل لأصوم اليوم التاسع والظواهر أنه يلحق بما فعله
ثم إن دل الحال على أنه لو تمكّن منه وأظن عليه الحق بالقسم الأول
والأقسام الثلاثة الثانية كذا يؤخذ من الآيات ولم يتعرضوا للردوب
الخوشة الحسن والفعل والمرغب كما قاله شيخ الإسلام لعموم
الأقسام الثلاثة المراد بمجموع الأقسام الثلاثة عموم كل منها
لأعمومها ولا غيرهما حتى لا يكون مساويا لمجموع الثلاثة أي
لخلاف أي المذكور في قوله خلافا لبعض أصحابنا لفظ أي
لأعموي لأن الفعل المذكور مطلقا مطلقا بالانزع
حاصله أن كلام الأقسام الخ أي إذا الذي يحصل منه أن كلام
الأقسام الخ وهذا لتعليل لكونه يعود إلى اللفظ والتسمية
كما يسمى باسم من الأسماء الثلاثة أي اتفاقا ولجوار مجرور معول
لما بعده هل كما تقدم نظير كما ذكر أي ما ذكر من كون القسم الأول
يسمى بالسنة والقسم الثاني يسمى بالمستحب والقسم الثالث بالتطوع
هل يسمى بغير منها أي من الأسماء الثلاثة فقال البعض
لا يسمي بغير منها إذا لتعليل لالتصنيفها معنى لفعل
كأمر الطريقة والعادة أي وهذا المعنى موجود في القسم الأول

لانه بالمواظبة عليه صار طريقة وعادة فيسمى سنة اتفاقا وليس
موجودا في القسمين الاخيرين فلا يسمى كلامه سنة كما هو عادة
وقوله والمستحب المحبوب اي وهذا المعنى موجود في القسم الثاني
فيسمى مستحبا اتفاقا وليس موجودا في القسم الاول لانه النفس تسام
من كثرة تكراره وكذا في القسم الاخير فلا يسمى منها مستحبا كما هو
مدعاة لا ويؤخذ من نفس المستحب بالمحسوب ان السنين والسناء
زائدان وقوله والظهور الزيادة اي وهذا المعنى موجود في
القسم الاخير لانه يادته على فعل الشارع فيسمى بظهور اتفاقا وليس
موجودا في القسمين الاولين فلا يسمى كل منهما مظهرا كما هو متناه
ولهذا التقرير ان هذا التعليل من غير التوافق والحل اختلافه وان
كان التعليل الثاني كما تقدم والاكثر نعم اي يسمى بغيره فيها
ويصدق على كل من الاقسام التي في معنى العلة لما قبله
ان طريقة وعادة في الدين اي لاهل الدين ومحبوب للشارع
بطلبه ليست المحبة هنا بمعنى الميل لانه مستحيل على الله تعالى
بل بمعنى الاثابة عليه وزائدة على الواجب اي مع كونه مطلوبيا
فلا يسمى المكروه والمباح والمحرّم ولا يجب المندوب ان يخصه الله
بالذكر لانه لا يف لغيره على القول الاول ولان دعاء كل الاقسام
على القول الثاني ولا يخفى ان لفظ المندوب فيه مجاز من اطلاق
الكل على البعض كما اشار اليه الله بقوله اي لا يجب اتاؤه والتقريظة
ان النزاع في المندوب وهو لا يجب فيه شروع اجماعا والالزام
بكن مندوبا والزم بوجوب الشروع فيه كان الجزء الذي به الشروع
غير واجب ويدل لذلك قول المصنف بالشرع في الجزء الذي به
الشروع غير واجب لانه سبب في الوجوب والسبب مقدم على

السبب

السبب ونظر فيه العلامة الناصر بان السبب يقارن المسبب في
الزمان وان كان متقدما عليه في التعليل كحركة اليد بالنسبة لحركة
الحذاء ونظيره في الايات بانه ليس في العبادة ما يعين كون السبب
نفس الجزء الذي به الشروع بل يحتمل كونه حصوله وثبوته
بالشرع في اي سبب الشروع فيه فالسببية اي لا يجب
اتاؤه اخذ من قول المصنف وجوب اتمام الجزء وهو تقدير محل
النزاع ما عدا الجزء الذي به الشروع فيكون ذلك الجزء مندوبا
اتفاقا وما عداه واجبا عند المخالف واعترضه الكوراني بانه
يلزم عليه تبعض العبادة ندبا وجوبا قال وهو باطل اجماعا
الا يوجب شيئا في الشريعة كونه بعضه مندوبا وبعضه واجبا
وايضا لو كان ما عدا الجزء المندوب به واجبا لا شيب عليه ثواب
الواجبات لاثواب السوا قبل وهذا لم يقل به احد ونظيره في الايات
بانه كيف يصح انه يدعى الاجماع مع مخالفة من يتوقف عليه الاجماع
كافي حقيقة ومن اين له هذا الاجماع وهو ليس من اهل نقل الاجماع
اذ لا يسمع حكمية الاجماع الا من يعتد به وعن من يعتد به وما
ذكره في اثباته هذه الدعوى فلا تغات اليه ولا تقبل عليه لانه
ليس من استقرى الشريعة حقا يحزم بانه ليس فيها ما ذكر على ان
ذلك باطلا اذ لو نذر الذي في شريعته ان فقد نذر ويلزمه اتاؤه
ولا يلزمه الشروع فيه فقد وجد شيئا في الشريعة يكون بعضه مندوبا
وبعضه واجبا وقوله وايضا لو كان الجزء مجموعا لكان الفرق بين ما
يجب من اصله وما يجب اتاؤه وقوله وهذا لم يقل به احد مجرد دعوى
ان يحتمل ان من يوجب الاتمام يقول بانه يشاي عليه ثواب الواجبات
هذا واستبعد بعضهم انه ما عدا الجزء المندوب به يكون واجبا عند

المتخالف واستظهر ان العبادة بتمامها مندوبة والواجب عند
 المخالف انما هو اتقانها بمعنى انه يحرم قطعها ويجب بقضاؤها
 فليحرم لأن المندوب لا يتقيد من ذلك قياسا من الشكل الاول
 اشار اليه الاصغر بقوله وترك اتقانها كقولنا كبره بقوله يجوز تركه
 ونظيره هكذا ترك اتقان المندوب المبطل لما فعل من تركه وتركه
 جائز يبيح ترك اتقان المبطل لما فعل منه جائز وللخصم الحق في الكبري
 باننا ان اريد بالترك فيه ترك الاقدام لم يتجدد الوسط وشرط
 الانسحاب اتحاد وان اريد فيها ما هو اعظم من ترك الاقدام وترك
 الاتمام فلا بد ان يكون تركه الاول دون الثاني في العبادة
 بعد التمسك بها من جهة ما يلي قبله والى جوابنا اننا نختار الثاني ولنا
 في اثباته كجواز كليا احاديث الحديث منها الحديث الا في ومنها حديث
 مسلم انه عليه الصلاة والسلام افطر زيارا من صوم فطرحونها
 ما رواه الطبراني عن ابن عمر رضي الله عنهما عليه السلام قال اذا دخلت
 احدكم على اخيه المسلم فاراد ان يفطر فليفطر الا ان يكون صومه
 ذلك رمضان او قضا رمضان او نذر فسقط الحديث واستقام
 القياس وما قررناه يظهر ان الذي يتوجه عليه البحث هو الكبري
 لا الصغرى وانزعج العلامة الشافعي حيث قال وللخصم مع
 الصغرى وسنده ان ترك الاتمام المبطل لما فعل تركه لما لم يفعل له
 وبطلان لما فعل فلم يتجدد الوسط له وقد زعم في الايات بان
 حيث اريد بالترك في الكبري ما هو اعظم من ترك الاقدام كان الوسط
 متجدا كما لا يخفى للبطلان بالرفع صفة للترك من اي من المندوب
 وكجواز الجهر حاله من ما خلافا لابي حنيفة وقوله بوجوب
 اتقانها اي بوجوب اتقان المندوب بالشروع فيه لقوله تعالى ولا

تبطأ

ولا تبطل الاعمال وجوابنا عن هذه الآية انها مخصوصة بالغير
 بدليل الحديث الا في وغيره فقول الشافعي في ما ياتي فلا تتناولها الاعمال
 في الآية اي وكذا غيرها من ياتي المتناول وانما اقتصر عليه لان
 سياق كلامه فيها دون غيرها لعدم ثبوت القدر غيرهما في
 كلام ابي حنيفة فلم يجبه التصرف عليه بالنسبة بغيرها على ما هو
 عادته في امثاله فانه قد بحث العلامة الشافعي بان ظاهره ان
 عموم الاعمال انما يخص بالصوم والصلاة وهو خلاف عموم المندوب
 في قول المصنف لا يجب المندوب فتدبر حتى يجب الخ اي يجب
 الخ فحقا بمعنى فالتمس من اي من المندوب وفيه بذلك لانه
 يجب بترك اتقان الصلاة والصوم من الغرض قضاؤها قطعها
 وعرضها الى المعارضة ان ياتي الخ بدليل يبيح خلاف ما نتجته دليل
 الخصم في الصوم اي المندوب كما هو فرض المسألة بجدي
 الصائم المنقطع به لا يجب عليه تمام بل هو امر لنفسه ان شاء امر
 اي ان صومه وان شافطراي قطع صومه قال العلامة الشافعي
 للخصم ان يحمل الصائم على ريد الصوم فان قلتم يلزم عليه الجواز قلناه
 يلزمه على الاول لانه مجاز قبل تمامه ويترجح ذلك الجواز بقاها من
 في قوله ان شافطراي على حقيقة بخلافه على هذا الجواز فان قلتم ما قلناه
 هذا الاخبار بذلك مع القطع بان قبل التمسك بالصوم لا يلزمه
 شيء ولا يجب عليه الشرع فيها اجماعا قلنا فان دلت ببيان ان السيرة
 مجردها لا يلزم بها شيء وانت حذير بان يلزم على حمل الصائم على
 مريد الصوم مجازاته ثلاثة احوالها الغلط الصائم حيث استعمل في مريد
 الصوم وذلك خلاف حقيقةه وانما بها الغلط الصائم حيث استعمل
 في غير مريد الصائم وذلك خلاف حقيقةه بخلاف حمله على التمسك بالصوم

وانما لا يتجدد الوسط في تركه
 استعمل في ذلك خلاف حقيقةه

فان لا يلزم عليه المجاز واحد وهو لفظ صام حيث استعمل في معنى
استقرضا عما وادعوا ان الصائم مجاز قبل التمام فمفهومه علة قطعا
كما قاله في الايات لان اطلاق اسم الفاعل على المتلبس بالحديث
قبل تمام حقيقة كائنه عليه كلامهم لا يفي في محله مع عدم ما وقع
لبعضهم هناك ويلزم على تلك الدعوى ان اسم الفاعل لا يكون
حقيقة الابدان التمام ولا يقول له احد بل هو مجاز قطعا وايد
بعضهم العلامة الناصر بان اذا كانت حقيقة الصوم شرعا
الامساك من طلق النجس والنجس لزم ان الصائم قبل
تمام حقيقة اذا كان الحديث يستوي في اطلاق اسمه عليه كله
وبعضه كالضرب بخلافه اذا لم يكن كذلك كالصوم الشرعي
وحج فقوله ويلزم على تلك الدعوى ان غير مسلم كليا بل ولا فيما
يختص فيه لصدق كونه حقيقة مع التمام ويرد على هذا التاميد
ما قاله الفقيه من انه لو حلف لا يكون مصليا حنث بالشروع في
الصلاة وان افسدها مع ان حقيقة الصلاة اقوال وافعال
مفتحة بالتكبير محتمة بالتسليم ومفيدة للحل ولا يصدق هذا
على جزء الصلاة الذي حصل به الشروع فيها بل مثل الصلاة في
الحث بالشروع فيها الصوم لا يكون صائما حنث بالشروع في
الصوم وان افسده اللهم الا ان يقال التحنث بالشروع كونه
الايمان مبنية على العرف وهو يحل الصلاة والصوم في كلامه
الحالف على المتلبس بحجتها وفيه ما فيه ويرد على العلامة الناصر
ومن ايد تبادر الصائم في المحسك ولو قبل التمام والسيار من
علامات الحقيقة فالوجه انه ليس مجازا بل هو حقيقة لخصه
باطلاق كلامهم فاطلاق اسم الفاعل على المتلبس بالحديث قبل تمامه

حقيقة

حقيقة مطلقا فلا فرق بين الحديث الذي يستوي في اطلاق اسمه به
عليه كله وبعضه وبين غيره فاعرف جميع ذلك امر نفسه
روي بالزوال والنون كما قاله شيخ الاسلام وقياس على الصوم
الصلاة اي يجامع ان كلا عبارة بدنية وفي التحصيلين بالقيام
خلاف فاعنه ما عني عليه المص من جوارحه مطلقا وهو الذي
درج عليه الشئ ومنه ما قاله الزمري من منعه مطلقا ومنه ما قاله
امام الحرمين من التوقف ومنه غير ذلك من تفاصيل كثيرة
فلا تتناولهما الاعمال الحادثة العلامة الناصر بان كيف يصح نفي
تناولهما لهما مع انه سياتي ان العام المختص عمومهما او تناولا لا
حكما واجاب في الايات بان المراد بقرينة الساق فلا تتناولهما
الاعمال حكما او مطلقا فانما هو تناولهما حكما او مطلقا
فالنفي انما هو تناولهما حكما او مطلقا وحج فلا ينافي في انهما
تناولهما لفظا لا حكما كما هو ظاهر جمعا بين الأدلة اي
للقياس السابق المشار إليه بقوله لان المدوب يجوز تركه والخزولة
والحديث مع قياس الصلاة على الصوم كما قال الكمال ولهذا الجمع
جعلنا الاستثنا مطلقا في الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه
ولم ين قل له هل علي غيرهما قال لا الا ان تطوع امر شيخ الاسلام
ووجوب اتمام الحج جواب سؤاله بقدر ما ذكره من انه لا
يجب المدوب بالشروع فيه منقضى بوجوب اتمام الحج المدوب
وحاصل الجواب ان الحج مستثنى لمعنى تحصيله وهو تسوية الشارع به
بين فرضه ونفله في امور فالحج بها وجوب الاتمام هذا ما اجاب به
المص والجايب الامام شافعي رضي الله عنه ان الحج اختص بلزوم الصلوة
في فاسده فكيف في صحبه وان حقت النظر وجدته واخلا في قول

المص وغيرهما فهو مما يفتري كلام المص قال الزركشي والذي يظهر
انه لا حاجة لاستثنا الحج لان لا يتصور كونه مندوبا اذ هو في حق
من لم يحج بغير فرض عين وفي حق من حج فرض كفاية لان اقامة
شعار الحج من فروض الكفاية وناقض غير واحد كشيخ الاسلام بانه
يتصور كونه مندوبا بالحج العبيد والنصبان ولا بد ان فرض الكفاية
يسقط به ولا كيفية يكون حجهم مندوبا لان فعلهم لم يقع فضايل
وقع لفلاسد مسددة فرض لا يقال الكلام في شيء يصلح ان ينقص
بوجوب الاتمام وحج الصبي ليس كذلك لانه لا وجوب على الصبي لانا
نقول يصلح لان يتصف بذلك بمقتضى ما يجب على وليه ان ياتم
شعر هذا يتوقف على ثبوت ان القائل بوجود الاتمام بطر في حق
الولي بالنسبة للصبي وكلام المص يقتضي انه لم يخرج عن القاعدة
غير الحج وسيدكر ان الشرع كالحج واستثنى بعضهم ايضا الاضحية
المندوبة فانها اذا زجت لزمت بالشرع قال شيخ الاسلام وفيه
نظر وبين وجهه في الايات فقال ان امر يد بقوله اذا زجت اذ زجت
الذبح فلا يتصور وجوب الاتمام بالشرع لانه يتام الذي يحصل
الضحية وان اريد اذا شرع في الذبح فلا ينسلك وجوب الاتمام وفيه
تسلية فوجوبه في تلك الحال لا للشرع في مندوب لكن عدم الاتمام
لا يستلزم التلف على الاطلاق كما هو معلوم فليتنامل المندوب
اشار بذلك الى انه ليس المراد بالحج ما هو اعظم من الفرض والنقل بل المراد
به خصوص الثاني لان نقل الحج في العلامة النام بان التمسك
في الحكم انما يقع مع الاشتراك في علته كما هو منصوص عليه في حد القياس
وما ذكره من النية والكفارة وغيرهما ليس على وجوب الاتمام في فرض
ولان موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة اذ علته وجوب

الاتمام

الاتمام فيه كونه فرضا وهو ليس كذلك بعدة للاموال المذكورة والا
لست به حيث كان في الصلاة وغيرها وذلك ظاهر لمطلان احو
قال في الايات هو بحث قوي طال ما ظهر لنا ويمكن دفعه بان هذا
القياس الذي اشار اليه المص من قياس الشبه وحاصله ان نقل
الحج يتردد بين اصلين احدهما فرضه والاخر نقل غيره فالجواب عن
شبهها وهو فرضه اي الحج اشار بذلك الى ان الضمير هنا
وفيما بعد عائدة للحج المطلق عن كونه نفلا او فرضا ووجه في كلام المص
استخدام حيث اطلق الحج واراد بالنقل واعاد عليه الضمير واراد
به ما هو اعظم والاعم مقارن للاخص فقد ذكر المصنف معنى واعاد
عليه الضمير بمعنى اخر كما هو ضابط الاستخدام ويحتمل انه عائدة للحج
المندوب ولا يلزم في قوله نفلا اتحاد المضاف والمضاف اليه لانه
المضاف اعم من المضاف اليه فكون الاضافة على هذا من اضافة
الاعم الى الاخص استحواراك واعتبار هذا اقرب من تكلف الاستخدام
يندرج في النية او من جهة النية فهو منصوب على نزع الخافض
او على التميز وهكذا يقال فيما بعد فانها اي النية وقوله في
كل منهما اي من نقل الحج وفرضه وقوله قصد الدخول في الحج اي وان
يلاحظ فرضا او نفلا اي التلبس به اشار بهذا التعبير الى انه ليس
المراد بالدخول حقيقة وهو التصور في الجسم اي مجاوزة اول امرائه
بل المراد به التلبس بالفعل فهو مجاز ولا يخفى ان التلبس هنا معنوي
لا محسي وهل التلبس مجاز في المعنوي كما هنا اولافيد توقف كما قاله
في الايات وكفارة اي وفي الكفارة او من جهة الكفارة كالتفكير
التنبه عليه فانها اي الكفارة وقوله في كل منهما اي من
نقل الحج وفرضه عليه بالجماع المفسد له اي لكل منهما

وبغيرها فيه ما تقدم فان كلامهما اي من نفل الحج وفرض
منه بفساده الضمير ان لكل منهما وكذا الضمير ان في قوله
بل يجب المضي فيه بعد فساد العزم كالخ في ما ذكرنا
فوجوب اتمام العزم المندوبية لان نفلها كفرها نية وكفارة
وغيرها وغرض الشئ بذلك تكميل كلام المص فانه انصرف في الجواب
على الجواب كما هو واضح وغيرهما ممتد او جملة قوله ليس الخ
خير وقوله فيما ذكرنا من النية والكفارة وغيرهما وقد بين
عدم استوائهما في كل من هذه الثلاثة بقوله فالنية الخ ولاء
يحق ان عدم استوائهما فيما ذكر يصدق باستوائهما في خلافه
كاستواء نفل الصلاة وفرضها في عدم الكفارة وكاستواء نفل
الصلاة والصوم وفرضهما في الخروج بالفساد لانفسهما لهد
يستويا فيما ذكر وان استويا في غير فالنية الخ اي فالنية
حال كونهما في نفل الصلاة والصوم غيرهما حال كونها في فرضهما
لانما يجب في الثاني نية الفرضية بخلاف الاول في فرضهما اي
الصلاة والصوم والكفارة في فرض الصوم مبتدأ وجزء قوله
بشرطه اي من كون الصوم رمضان الحاضر وكون الفطر بالحاج بعد
مع العلم بالتحريم وهذا عندنا مشرعا فعية واما عند المالكية
فيمطلق الفطر بعد دون نفل اي فلا كفارة فيه وقوله ودون
الصلاة اي فلا كفارة فيها مطلقا اي نفلا وفرضا وكذا ما
بعد ونفسا الخ ايجاز الجور متعلق بالفعل بعد
منهما اي من الصلاة والصوم ففارق الخ فترجع على مجموع
ما سبق الخ والعزم اي للتدوين اخذ اما بعد من باي
المندوب ببيان نفيها في وجوب اتمامها متعلق بقوله فارق

وقوله

وقوله لمساها علة لوجوب اتمامها وقوله لغرضها متعلق
بالمساها وقوله فيما تقدم اي من النية والكفارة وغيرهما
والسبب الخ هذا شروع في بيان متعلق خطاب الوضع
قال للبعد الذي لكن المراد تعريف مطلق السبب والشرط
والمانع الخ ولولا التعريف كان يدل عليه كلام الشئ في الشرط وغيره
وقد بحث في ذلك العلامة الناصر بان المص انما يتكلم على ما وقع
في قوله وان ورر سببا وشرطا الخ وورده في الايات يمنع ان المص
انما يتكلم على ذلك اذ لا دليل عليه ولا انما عليه وقوله وان ورر
سببا وشرطا الخ لا يقتضي قصر الخوالة على ما وقع فيه اذ لا مانع
من ان تكون الخوالة على وجه اعم لانه يقتضي ما تكلم عليه مع
زيادة القابلة وكان الاولى للمص ان يؤخر قوله وان ورر سببا
الخ الى هنا ليتصل الكلام بمضنه بعض فيكون قوله وقد عرفت
حدودها مع قوله والفرض والواجب الخ متصلا بخطاب
التكليف ويكون قوله والسبب الخ متصلا بخطاب الوضع كذا قال
الكوراني واجيب بان قدّم قوله وان ورر سببا الخ على قوله
وقد عرفت حدودها بنيتها للنية على حد خطاب الوضع ايضا
وارد في ذلك بما يتعلق ببعض ما يتعلق بخطاب من بيان تراتف
الفرض والموجب وتراؤف المندوب واخوانه وعدم وجوب
المندوب بالشروع فيه مع بيان الخلاف في ذلك لما بيناهما من
الارتباط والمناسبة ما يضاف احكام اليه اي اضافة تعق
بانما ينسب اليه ويربط به بالبا او باللام او ما يقوم مقامهما
كمن كان يقال يجب الظهور بالنزواله ويحرم الخ للاسكار ويجب
الحرم الزنا اي من اجله لبيان الخ اي وليصح التعريف اذ لولا هذه

الزيادة لكان التعريف فاسداً لكونه غير مانع لصدقه بفعل المكلف
 فان الحكم بضمها قايمة بكونه معروضاً له فلهذا الزيادة كما هي مبنية
 لجهة الاضافة مصححة للتعريف لكن المبين لجهة الاضافة والمصحح
 للتعريف في الحقيقة انما هو الحبيبية وانما قوله المتعلق به فهو طرفة
 الاول قال ما يضاف الحكم اليه من حيث انه معرف او غير معرف لا
 يقال او غير يدخل فعل المكلف لانه في فعل التعريف والحكم لا يتغير
 المراد او غير من الاقوال الاربعة في العلة كما بينه الشئ فهو غير
 مخصوص افاده العلامة الناصر جهة الاضافة اي سببها
 الذي هي من قبله وهو المتعلق من حيث ان اي متعلق الحكم
 اي لا يتأمله به وقوله من حيث المتعلق بالمتعلق يعني للمتعلق
 الحاصل من هذه الحبيبية معرفة اي علامة عليه يعرفنا اياه
 وهذا قول اهل الحق كما سيذكر الشئ بقوله معروا وانها لاهل الحق
 وقد اعترض العلامة الناصر على التقييد بذلك هنا وفي التعريف
 الا في بانه قد يكون معروفاً لغير حكم بانه يكون معرفة الشئ بغير حقيقة
 كحل النظر للشئ بالنكاح وحرمة بالطلاق فان علامته معرفة
 لثبوت حياته كاليد واجاب في الايات بان هذا الاعتراض مبني
 على ان المراد بالحكم هنا الحكم الشرعي وليس كذلك بل المراد به نسبة
 التامة اهتصاراً او غير دخل تحتها الاقوال الثلاثة المتقابلة
 لقول اهل الحق كما بينه الشئ او غير معرفة اي للحكم اي
 مؤثر فيه بذات اي كقالت المعتزلة لكن في نسبة ذلك للمعتزلة
 نظر لان القول بتأثير السبب في السبب بذات كفي بالصواب
 نسبة هذا القول للفلاسفة كما قال الشيخ البراوي لكن نقل عن
 الشيخ الجوهري مقابلة ذلك بالثلاث وقوله لا واذن ان يدعى اي كما

قال

قال الفرغاني لكن في نسبة ذلك له نظر واحق نسبة ذلك للمعتزلة
 الا ان يؤول ذلك بان لا يلزم العادي وقوله او باعث عليه اي كما
 قال الامدي فهذه ثلاثة اقوال تضم الى القول الاول فجملة الاقوال
 اربعة وسياق ايضا في كل منها في كتاب القياس الاقوال الاربعة
 الا قرب ان خبر طرفة لم يرد في محقق انه يدل او عطف بيان
 اي حيث ما اطلقت الخاي في كلام ثمة الشئ كما صرح به الشئ
 في بحث القياس بخلاف ما لو اطلقت في كلام الحكماء فان المراد بها
 المؤثر قطعاً والحبيبية طرفة فقوله حيث ظرف للمعنى وما نزلت
 واتى باي للاشارة الى ان هذه الحبيبية لم يصرح بها في الاقوال
 وفائدتها بيان ان هذه الاقوال ليست اصطلاحات لغتها
 بل اختلاف فيما هو مراد من اطلاقها والفرق بين المعنيين غير قليل
 افاده العلامة الناصر مقرر اولها الخصال من الاقوال او
 من ضميرها المستتر في الآية كما قال الشيخ الاسلام لاهل
 الحق يقتضي ان القائلين بالاقوال الثلاثة ليسوا من اهل الحق
 ونسب غير مسلم في القائل بالقول الثاني منها وهو الفرغاني وكذلك في
 القائل بالقول الثالث منها وهو الامدي وهذا بناء على المتبادر
 من ان المراد لاهل الحق في العقيدة فان كان المراد لاهل الحق فهذه
 المسألة لم يرد ذلك كما قال الاستاذ الحنفى تعرض لها الخ وهذا
 جواب سؤال نشأ من قوله الآية الخ تقديره اذا كانت آية فلم
 تعرض لها هاهنا ههنا اي في موضع السبب تبين بان
 ان الخ اعترض العلامة الناصر بان العلة هي نفس المعرف او غير
 والمهم قد جعل ذلك وصفاً عاماً للسبب حيث قال من حيث انه
 معرف الخ فلا يصح قول الشئ بتبينها على ان المعبر عنه ههنا بالسبب

هو المعبر عنه في القياس بالعللة واجاب في الايات بان المراد ان
الذات المعبر عنها هنا بالسبب هي الذات المعبر عنها في باب القياس
بالعللة والمأخوذ وصفها عارضا للسبب هو مفهوم العلة لا ذاته
على ان جعل المعرف او غير وصفها عارضا للسبب غير ظاهر يكون
جزا من اجزاء ماهيته كما هو الموافق لما نقله الشيخ عن شرح المحقق
كما اننا اخذنا هذا تمثيل للمعبر عنه هنا بالسبب والمعبر عنه قياسا
القياس بالعللة وكرر الامثلة اشارة الى ان السبب يكون خاصيا
وغيره خاصا والسبب الاول يكون فعلا وغيره لوجوب الجملد لوقال
لوجوب الجملد وغيره وهذا الرحيم واذ اضافة الاحكام الى
بين ذلك ان المراد بالاضافة في قول المصنف ما يضاف في الحكم اليه الاضافة
اللفظية وهي النسبة والربط كما تقدم اليها اي الى اسباب
المذكورة كما يقال في الحكاية بمعنى مثل وما مصدر يترى مثله
فذلك الخ يجب الجملد بالزنا والنظر بالزوال ويجوز ان يكون
غير في الاولين بالبا وفي الاخير مني باللام لان شهادة الذوق
تقتضي بان المباشرة بتجد العلة وعدم لزومها بحملها واللام
تسعى بشيئها ولزومها بحملها تقول بجمع الثمرة بزهو هاتقول
اعتقت غاما لسوادك ولا تقول بسوادك ولا شك ان كلامه الزنا
والزوال متجدد وغير لازم بخلاف الاسكار فانه ثابت للجمع ولزوم
اهو افادة في جواب العلامة الناصر ومن قال اي كالا مدي وقول
لا يسمي الزوال الخ غرضه بذلك دفع ما يرد على ما اقتضاه قوله على
ان المعبر هنا الخ من ان كل سبب سواء كان وقتيا او غير يسمى عللة
من السبب الوقفي ببيان الخ منسوب بتعريض نظر الى المتناظر
المناسبة في العلة اي دون السبب ولا شك انها مستغنية في الزوال
ونحو

ونحو كغروا الشمس ومغيب الشمس من السبب الوقفي لكن هذا
على ما سياتي في نفس المناسبة بجملة الوصف لا فعال العقل ولو
فسر بما قاله ابن الحاجب من كونه يحصل من ترتيب الحكم عليه ما كان
يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة كالثواب او رفع منقصة
كالعقاب لم تكن مستغنية في ذلك بلاخفا افادة العلامة الناصر
وسياتي ان الخ غرضه بذلك الرد على من نظر لاشتراطها فيها بخلاف
السبب كما قاله الشيخ الاسلام بنا على انهما بمعنى المعرف يقتضي
انها اشتراط فيها بنا على انها غير معرف اي مؤثر بذاته او باذن
الله تعالى او باعثة الذي هو الحق صفة المعرف عليه وهو انما
بمعرف المعرف فان قيل لا حاجة لقوله الذي هو الحق من بعد قوله
معرف اولها لاهل الحق اجيب بانه لا يلزم من كونه معرف والاهل
الحق انه هو الحق كذا في الايات وهو يقتضي ان المراد فيما تقدم
لاهل الحق في العقيدة اذ المراد لاهل الحق في هذه المسألة للزم من
كونه معرف والاهل الحق انه هو الحق فليتأمل وما عرف به المصنف
السبب هنا الخ غرضه بذلك الاخبار بان بين كلامي المصنف هنا وفي
شرح المحقق فرقا لانه عرف السبب هنا بانه ما يضاف في الحكم اليه للعلق
به من حيث انه معرف او غير وفي شرح المحقق بانه الوصف الظاهر
للتعريف المعرف للحكم فافاد الشاهد انما هما مبينان خاصة السبب
التي هي اضافة الحكم اليه للعلق المذكور وما في شرح المحقق مبين
لمفهومه بالذاتيات التي هي اجزاء حقيقته مبين خاصة قال
العلامة الناصر كان الاولى ان يقول مبين لما هيته بخلافه لانه
المبين عند القوم هو الماهية لكن المبين به قد يكون جزءا من اجزاء
الماهية وقد يكون خاصة من خواصها فاعرف في المصنف السبب هنا

مابين لما هيته الخاصة من خواصها قال في الايات وقد يقال ان تسليم
 ما المانع من ان يكون المراد بالخاصة لما هيته الفرضية فان كل شيء
 له ما هيته ذاتية وهي المنبئة بالذاتيات وما هيته عرضية وهي
 المنبئية بالعرضيات وعلى هذا نقول ان مابين الخاصة معناه
 مابين الخاصة معناه لما هيته الفرضية لانه بالعرضيات لا بالذاتيات
 اهو بالخاص من الوصف بيان لما عرفت به في شرح المختصر
 الظاهر احترز به عن الخلق بالانسبة للعدة فلم يجعل
 سببا لها كخاصة بل جعل الطلاق سببا لها الظهور وقوله المنسبط
 احترز به عن غير المنسبط كالمنسفة في السفر بالنسبة للعصر فلم
 يجعل سببا لعدم انضباطها بل جعل سفر اربعة برده سببا له
 لعدم الانضباط وقوله لعرف الحكم احترز به عن المانع كما ذكرتم
 بعد مابين لمفهومة اي بالذاتيات بدليل مقابلة لقوله
 مابين الخاصة والا فالمنفهوم كما يبين بالذاتيات مابين بالعرضيات
 فلا يختص بالذاتيات كما لو هو كلام الشرح والتفصيل لاخير في
 من التعريف الذي ذكرتم في شرح المختصر للاحتراز عن المانع
 اي بقسميه وهما مانع الحكم ومانع السبب اما الاول فالان معرفة
 نقيض الحكم واما الثاني فالان معرفة بانسبة السببية كاسياف
 بانه لا كمال

بياض بالاصل

ان اي مطلق الشرط السائل للشرعي والنفوي كما لو اخذ من كلامهم
 حيث قال لانه النفوي الخ وقد تقدم الكلام في ذلك بخلافه
 وقوله يا اي تعريفيه اخبر الخ جواب عما قد يقال لم اخبر الخ
 بجواب التخصيص مع ان المناسب ان يتكلم عليه هناك كما تكلم على غيره
 من بقية اقسام متعلق خطاب الوضع الى هناك قال العلامة
 الامر استعمل الش في هذه العبارة هنا تارة محذورة المحل حيث قال
 لا محل لذكرها الا هناك فانها في محل رفع على البدلية من محل لرفع
 اسما لان محلها رفع بالابتداء عند سيبويه وتارة منصوبة للمحل
 على الفعلية حيث قال المناسب هنا فانه في معنى المناسب هذا
 الموضع في مفعول به جعلها من الظروف المتصرفه وفي ذلك
 نظر واجاب في الايات بانها وان كانت من الظروف التي لا
 تصرف بغير محذورة وبالي كما هو بانه وحي فلا اشكال في جمل الاولى
 باني واما الثانية فلا حاجة الى جعلها بدلا لما ذكر لانه يصح جعلها
 مستثنى استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعلق بذكرها ولقد
 لا محل لذكرها في محل من المحال الا هناك اي في ذلك المحل في
 باقية على ظرف فيتها واما الثالثة فهي ظرف محذوف اي المناسب
 ذكرها اي ذكر في هذا المحل محذوف انضاف وانفصل الضمير لغير
 استغنى في المناسب فلم يخرج عن الظرفية ايضا هو وتعقب بان
 يستغنى عن جعلها الثالثة ظرف المحذوف وجعلها ظرفا للمناسب
 بمعنى اللابق وبانه يلزم ما قد مر في الثانية ان في العبارة ركبة
 الا ان يراد بالمحل الذي هو اسم لا لا المحلول بمعنى المباشرة على انه
 ان اراد بالظرف المحذوف الجار والمجرور وسر عليه المستثنى منه
 والحقيقة ليس الا الجار وسر وان اراد بالمجرور فقط وسر عليه ان

المختار في الاستئذان المخرج الاتباع فيرجع المذوف فان اجاب
بالجواب على غير المختار من النصب على الاستئذان وعليه ان ينصب
على الظرفية ولا جرمين ولا ياتي في جميع المذوفين قال بعض المختارين
ويمكن ان يجاب باختيار الشق الثاني ويدفع ما يرد عليه بان يقال
مرادهم بالنصب على الظرفية كونها منصوبة مع كونها على معنى في
وان كان الناصب اداة الاستئذان مثلا او في ذلك تكلف لا يخفى
لان اللغوي من اقسامه مخصص أي فناسب ما خبره الى بحث
المخصص وقوله من اقسامه صفة للفعلي ولا يصح جعلها اسمية
وان قيل به لان العامل في الحال هو العامل في صاحبها وان لا يخل
في الحال كما تقر في العربية كما في اكرم ربيعه ان جازا وتمثيل
للفعوي أي الجازين منهم من يرد ذلك على ان تخصيص شرط
لكونه في معنى الصفة والمبادر في ذلك ان اللغوي على هذا التفسير
غيره على الشرط فليست له مسائل الانية بالنصب عطفه
على اسم ان وبالرفع على الاستدلال والخبر على الاحتمالين قوله لا يخل
الخو والعنصر في مسائله يعود الى الشرط لا بقيد اللغوي بل بقيد غير
لان اللغوي لا يكون الامتناع كذا قيل وفيه نظر بل اللغوي يقيم
الى الفصل وغير نعم المقبر هو الفصل ثم الشرعي الخ قال
بعض المختارين هو نوعان احدهما شرط الحكم وهو ما يخل عدمه
بحكم السبب دون حكمته كالنظر للصلاة والاحصان لوجوب
الرجم كما مثلهما ثم فان عدم كل منهما يخل بحكم السبب الذي هو
ثبوت الثواب بالنسبة للسبب الاول الذي هو الصلاة ووجوب
الرجم بالنسبة للسبب الثاني الذي هو الزنا ولا يخل بحكمته التي هي
التوجه الى الله تعالى بالنسبة للسبب الاول وهذا مشهور بالنسبة للسبب

الثاني

الثاني والاخر شرط السبب وهو ما يخل بعدم حكمته السببية
على تسليم المبيع فان عدمها يخل بحكمة السبب الذي هو صحة البيع
وتلك الحكمة هي حل الانتفاع بالمبيع ومعلوم انه يلزم من الاختلال
بحكمة السبب الاختلال وهو في المثال المذكور ثبوت المذكور افاده
شيخ الاسلام المناسب صفة للشرعي وقوله كالنظر للصلاة الخ
مبني او المناسب خبره مبتدأ محذوف وقوله كالنظر للصلاة الخ
محذوف اي وذلك كالنظر للصلاة الخ والاقرب هو الاول وجه كون
الشرعي هو المناسب هنا ان المقصود بيان اقسام متعلق خطا
لوضع والذي من متعلق متعلقة بما هو الشرعي للصلاة اي
لصحة الصلاة فلا بد من هذا المضاف لان النظر للصلاة لا يتوقف
عليها ذات الصلاة وانما يتوقف عليها صحتها هذا ان قلنا
ان تخالف الشرعية تتناول الفاسد منها كالصحيح واما ان قلنا
انها لا تتناول الا الصحيح فلا يحتاج الى تقدير المضاف المذكور
والمانع الخ لما كان منه مانع السبب وتعرف المص لا يشمله
فيكون فاسدا اجاب السبب بانه ليس مراد المص مطلقا لما منع
بل المراد به مانع الحكم لانه المراد عند الاطلاق ومقتضى ذلك
خروج مانع السبب عن التعريف وصحح كلام الزركشي انه لا
يخرج الا ان زيدا في التعريف مع بقا حكمته السبب حيث قال لا بد
ان يزار في التعريف مع بقا حكمته السبب ليجز به مانع السبب وهو
ما يخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة ان قلنا بانه مانع من وجوبها
فان حكمته السبب الذي هو تلك النصاب استغنى المالك به وليس
مع الدين استغنى على ما سياتي للشك في صحة الاصل وقيل اجاب شيخ
الاسلام بانه خارج عن التعريف الاخير لانه ليس معروفا فالتعريف الحكم

ابتداء بل معرفتنا السببية ابتداء وان استلزم هذا الاستغناء في
الحكم لانه متى انتفى السبب انتفى السبب وعلم من ذلك انه يلزم من كونه
مانع السبب كونه مانع للشيء المحكوم به مع زيادة من الايات
المراد عند الاطلاق أي كما في عبارة المص فلا يرد عليه ما تقدم
وهو أي المراد عند الاطلاق الوجودي احترازه عن التعدي
كانتفا الشرط فلا يسمى مانعا وقوله الظاهر احترازه عن الخفي
كسقطه الارب فلا يسمى مانعا وقوله المضبوط احترازه عن
المضطرب كاحسان الارب بالترتبة فلا يسمى مانعا فانه شخ
الاضطراب خالد المعرف بغير الحكم أي لرفعها وانتفاؤه
فالابوة مثلا معرفته لرفع وجوب القصاص وانتفاؤه ولما ثبتت
حرمة القصاص فن دليل اخر وبذلك اندفع ما للعلامة الناصر
من حمل نفي الحكم على حكم معين مضافا للحكم السبب لما في اشعار
بخصوصية حكمه القصاص المدة من نفي وجوبه لاشعار الابوة
بها فيصدق حمل على المانع عند السبب قطعا فيحصل بذلك الا ان
يلتزم ان المانع سبب ومانع من وجهين مختلفين فيكون من حيث
كونه معرفا لذلك الحكم بقطع النظر عن كونه نفي الحكم كالأبوة
من حيث كونه مانعا لحرمة القصاص بقطع النظر عما ذكر سببا
ومن حيث كونه معرفا لذلك الحكم منظورا فيه لكونه نفي الحكم
كالأبوة من حيث كونه مانعا لحرمة القصاص منظورا فيه لما ذكر
مانعا فهو من الحقيقة الاولى داخل في تعريف السبب ومن الحقيقة
الثانية داخل في تعريف المانع فاداه في الايات وهي كونه مانعا
أما القليل هذا تعريف للأبوة في القصاص لا للأبوة مطلقا
فانه مانعة التحليل للتمثيل للأبوة في باب القصاص المانع

حكمه

حكمه على ما نفعته وهي أي الحكمة فلا يكون الابن سببا
في عدم اورد عليه العلامة الناصر ان الارب هو سبب في عدمه
نفسه لانه لو وجب القصاص لكان وجوبه بسبب قتله ووج
فلا ينفذ ذلك حكمه واجاب في الايات بان لا يكون الابن سببا
قتل فهو سبب وان كان سببا بعيدا لانه سبب بواسطة توقف
السبب عليه . واطلاق الوجودي على الابوة الخ هذا جواب عما
قد يرد على كلام المص من اطلاق الوجودي على الابوة التي هي امر
اضافي مع ان المتكلمين قالوا الاضافات امور اعتبارية لا وجودية
وحاصل الجواب ان الوجودي عند الفقهاء هو جوهر يطلق على ما
ليس عدم شيء ولا شك ان الابوة ليست عدم شيء فاطلاق الوجودي
عليها صحيح عند الفقهاء وتصورهم نظر لذلك التي هي امر اضافي أي
لانه يتوقف تقوله على تعقل نسبة اخرى وهي النسوة والفرق بين
الامر الاضافي والنسبي ان الامر لا يتوقف تعقله على تعقل غيره
نسبة او غيرها كما قال البخاري نظر الى انها ليست عدم
شيء أي والوجودي عندهم يطلق على كل ما كان ليس عدم شيء أي
والعدي بخلافه فهو ما كان عدم شيء وان قال المتكلمون الاضافات
امور اعتبارية لا وجودية أي لا وجود لان الوجودي عندهم
هو الوجود وقيل هو الوجود مطلقا او مضافا وقيل ما لا يدخل
في مفهومه العدم وبعبارة شرح المقاصد العدمي العدم وقيل
ما يكون عدا مطلقا او مضافا وقيل ما لا يدخل في مفهومه العدم
والوجودي بخلافه فهو الوجود والوجود مطلقا او مضافا او لا
يدخل في مفهومه العدم والمرة بلغة دون اللفظ حتى ان المعنى
عدي واللامعي وجردي اهو واعلم ان الامور الاعتبارية قسمان

لأن منها ما لم يحقق في نفسه بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض
فارض كيثون كرم الخيل ونجل الكرم وهذا القسم لا يحقق له إلا
في الذين بخلاف القسم الأول فإنه لم يحقق في الخارج اعني خارج
الأذهان لا خارج الأعيان لأنه لا يكون له تحقيق في الخارج اعني
الأعيان إلا الأعيان المحسوسة ويلزم من ذلك أن لم يحقق خارج
الأذهان ولا عكس وانما حصل أن الأمور الاعتبارية قسمان
والخارج قسمان فالقسم الأول من الأمور الاعتبارية لم يحقق
في القسم الأول من الخارج والقسم الثاني من الأمور الاعتبارية
لا يحقق له في الخارج بقسميه أفاده في الآيات والصحة الخ
كان الأولى أن يعرف المقص الصحيح لأنه هو الذي من أقسام متعلق
متعلق خطاب الوضع الذي هو مصدر بيانها لكنه يلزم من بيان
الصحة بيان الصحيح وكذا يقال فيما يأتي من حيث هي أي من
حيث هي موجودة فالضوء مستند وجبر محذور والمعنى ينقطع
النظر عن كونها في العبادة أو في العقد كما وضحه بقوله الشاملة له
لصحة العبادة وصحة العقد وقد أخذ هذا التوجيه من قول المص
وقيل في العبادة الخ وقد فرق غير واحد بين الإسلام في شرح
المنهج بين العبادة والتقربة والطاعة بان العبادة ما تقرب به
بشرط النية ومعرفة المعبود والتقربة ما تقرب به بشرط معرفة
المقرب إليه وإن لم يجهت إلى نية والطاعة امتثال الأمر والنهي
مطلقا فالعبادة أحصها والطاعة أعمها والتقربة أوسطها لكن
ليس المراد بالعبادة هنا المعنى المذكور لها والالزام خروج الموقف
والعقود وغيرها مما لا يحتاج إلى نية قاله في الآيات موافقة
الفعل الخ قال العلامة الناصر يرد على عكسه الإطلاق في الحيف
فإنه صحيح غير موافق للشرح ومن غير الآيات بأن هذا لا يرد

بشأن

بشأن الآخرين سهولان المراد بموافقة الفعل ذي الوجهين الشرع
اشتغال به على ما يعتبر فيه شرعا من ركن أو شرط كما يصحح به كلامهم
والطلاق في الحيف قد اشتمل على ذلك لأن الخلو عن الحيف ليس
يعتبر في الطلاق ركنا ولا شرطا وإن كان واجبا في نفسه وقرئ كبير
بين ما يعتبر في الشيء ركنا أو شرطا وما يجب في نفسه من غير اعتبار
فيه كذلك ونظير الطلاق في الحيف الصلاة في أرض مضمومة أو
بستر كذلك فجميع ما تقرر يجري فيها فتدبر وقوعا أي من
جهة الوقوع فهو يترأس محمول عن فاعل المصدر والاصل موافقة
وقوع الفعل الخ وأما محمول عن فاعل ذي التي بمعنى صاحبه الأصل
ذي الوجهين وقوعه كما قيل لكل منهما الشرع الأقرب أن المراد
به هنا الأحكام المتعلقة عن الشارع كيثون وجوب الظاهرية
بالنسبة للصلاة مثلا ومعنى موافقة الفعل لذلك اشتغال المراد
متعلقاته والمتعلقة بخلافه فاعمل والوجهان الخوفا لموافقة
أحدهما وإن أوحى كلامهم أنها غيرهما أي الفعل الذي
يقع تارة موافقا الخ لا يخفى أن الفعل مستدا وحمله قوله الصحة
موافقة خبر عنه ولكنه يحول العبارة أن فيها إيهامين الأول
إيهام أن الموافقة غير الوجهين مع أنها أحدهما كما علمت والثاني
إيهام أن الوجهين يعرضان للفعل من حيث ذاته مع أنها يعرضان
له من حيث وقوعه ذي الوجهين هذا العيد مريد على ابن
الأكابر وهو يقتضي تخصيص الصحيح بالفعل الذي يقع تارة
موافقا للشرع وتارة مخالفا بخلاف ما لا يقع الاموافقا كما
يسفر عنه الشئ واعتبار مثله في البطالان أخذ من قوله ونظيرها
البطالان يقتضي تخصيص الباطل بذلك الفعل بخلاف ما لا يقع

الاصحح الفاعل او ورد العلامة الناصر على الاول ما سبق في مسئلة
 التقليد في اصول الدين من قولهم الايمان صحيح وعلى الثاني قوله
 نعم وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا وقد فسر المحمدي
 الباطل بالشرك واجاب في الايات عن كل من هذين الابرار
 بان لا نساهم ذلك باعتبار هذا الاصطلاح مجازا ان يكون باعتبار
 اصطلاح اخر وباعتبار اللغة او يكون مجازا على ايراد الاول
 مبني على ان الايمان لا يقع الاموافقا للشرع كالمعرفة وليس كذلك
 وفق ظاهر بين الايمان والمعرفة لان معرفة الله تعالى ادراكه على
 ما هو به ولذلك لا تقع الاموافقة للشرع والايمان المقصود يق
 بشرط مخصوصة ولذلك لا يقع تارة موافقا للشرع اذا استجج
 ما يعتبر فيه شرعا وتارة مخالفا له اذا لم يستجج ما يعتبر فيه شرعا
 فهو ذو وجهين او بصرف الاستجاعة ما يعتبر فيه شرعا
 لتقليل الموافقة بهذا يقتضي اتفاقا وصاحبا صلاة من طرأه منظر
 ثم تبين حدثه فتسقط صحته باعلى هذا القول مع ان الله سبحانه بانها
 صحيحة عليه كذا قال العلامة الناصر واجاب في الايات بما لم يخص
 انه المراد الاستجاعة ما يعتبر فيه شرعا ولو في طين الكلف ولا شك ان
 صلاة من طرأه منظر ثم تبين حدثه قد استججت فيها شرعا في طين
 ولا يخفى ان صلاة فاقد الطهورين قد استججت ما يعتبر فيه شرعا
 شرعا لان اعتبار الظهارة عند القدرة وكذا صلاة مريض بغير
 القبلة عند فقد من يوجهه اليها لان اعتبار الاستقبال عند
 القدرة ايضا وتارة اخرى ويقع تارة اخرى مخالفا لخال
 اي للشرع لا نقاد ذلك اي لا نقاد استجاعة ما يعتبر فيه شرعا
 عبادة كان التحريم في الفعل المذكور وهو ما خور من قوله

فيما تقدم

الشرع

فيما تقدم من حيث هي الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد كما
 هو ظاهر الصحة موافقة للشرع اي التي هي احد وجهي
 وقوعه كما هو المقصود من سياق هذه العبارة بخلاف ما لا
 يقع الاصحح للشرع لم يقبل وبخلاف ما لا يقع الاصحح للشرع
 مع انه خارج ايضا بقوله ذي وجهين لان الكلام هنا في الصحة
 التي هي الموافقة والاموافقة لا يقع الاصحح للشرع كما جعل لهم
 ينبغي ذكره في الكلام على البطالان فيما ياتي كاللا يخفى اذ لو
 وقعت اي المعرفة بمعنى مطلق الادراك لا بمعنى ما المشهور الحكمة
 عليها بانها لا تقع الاموافقة للشرع فلا تنافض في كلامه على انه انما
 هو على الغرض والتقدير وهذا لتقليل للتشبه بمعرفة الله تعالى لا
 يقع الاموافقا للشرع وان شئت قلت لتقليل لما يستفاد من التقليل
 والخطيب يسير وهكذا في مثل ذلك ايضا اي كما تقع موافقة له
 كان الواقع الخاطيء لم يقبل كانت جهلا لفساد التركيب لان
 الضمير يكون عائدا للمعرفة ولا يتعمل كونها جهلا لا معرفة الا ان
 يرد بها مطلق الادراك كاعمر وهو المراد بالواقع فتدبر
 لا معرفة توكيد والا فلا حاجة اليه بعد قوله جهلا فان
 موافقة الشرع كالتقليل لقوله بخلاف ما لا يقع الاموافقا للشرع
 ليست من معنى الصحة اي لان مسماها موافقة الفعل ذي
 الوجهين للشرع وليس منها موافقة الفعل ذي الوجه الواحد
 فلا يسمى صحيحا اي لان موافقة للشرع لا تسمى صحيحة حتى يسمى
 هو بذلك فصحة العبادة التي هي بهذا التوطئة للحكاية التعليل
 الذي صكه الله ولهذا كان وجه صحة العبادة بالذكر اخذا
 ليس مفعولا لاجله لفقد شرطه وهو الاتجار في الفاعل اذا فعل

الموافقة العبادة وفاعل الاخذ الشئ بل هو حال مقدم على صحتها
 لكن لا يظهر جعلها لامن موافقة لان الماخوذ بها تقدم كون صحة
 العبادة موافقتها للشرع لانفسه من افتتها فالذي ينبغي جعله
 حال الامن النسبة فتدبر مما ذكر اي من تعريف مطلق الصحة
 المتقدم موافقة العبادة انما يظهر في مقام الاضمار ليقا في
 له وصفها بقوله ذات الوجهين واللايتوهم لاهل عود الضمير على
 الصحة وان لم يسقط القضا اي كصلاة من طين انه مستطير ثم
 تبين له بعد الصلاة انه محذور وكصلاة فاقد الطهورين
 وقيل ان هذا الخلاف خاص بصحة العبادة والخلاف المشار اليه
 بقوله وصحة العقد الخ فيها هو اعني صحة العبادة وصحة العقد
 فانه رد على القول بان صحة العقد ترتب له وصحة العبادة لجزاها
 على ما ياتي اسقاط القضا لما كان في ذلك ايهام ان القضا
 لزومه ثم سقط فسر الشئ بما يدفع ذلك حيث قال اي اغناها
 عنه وليا كان المراد بالقضا الشئ هنا فعل العبادة ثانيا ولو
 في الوقت ان القضا بالمعنى الاخر في قوله والقضا الخ احتياج في
 قوله بمعنى ان لا يحتاج الخ فان قيل لم قال اي اغناها الخ فظهر
 فسر بقوله بمعنى ان لا يحتاج وهلا قال من اول وهلة ان لا
 يحتاج اجيب بان الاغنا اقرب الى الاسقاط من عدم الاحتياج
 فلهذا افسر اول ثم اراد انه بما ينزل ايهامه بمعنى ان الاحتياج
 الخ يصح بنا الفعل للفاعل والمفعول وعلى الاول فالفاعل
 الفاعل يعود على المكلف المعلوم من المقام وعلى الثالث فانه
 الفاعل الجار والمجرور وكان الانسب ان يقول بمعنى ان لا يحتاج
 الخ ليكون كل من المفسر والتفسير وصفا للعبادة فان كلام من

الاغنا

انه غنا وعدم الاحوج وصفها بخلاف عدم الاحتياج فانه
 وصف للمكلف قال العلامة الناصر قال في الايات غايه ما يلزم
 على ما سلكه الشئ تفسير الشئ بل ان لم يشأ ان هذا كله اذا قرئ
 يحتاج بالتحقيق واذا قرئ بالعوقية فلا اعتراض اصل لا يقال
 اسناد الاحتياج اليها مجاز لاننا نقول واسناد الاحوج اليها
 مجاز ايضا وفي قوله اما اذا قرئ بالمفعول فلا اعتراض اصل
 نظرا لانه وان كان كل من المفسر والتفسير وصفا للعبادة على
 لانه عدم احتياج العبادة غير اغناها فكيف تفسيره لان يقال
 انه تفسير باللام سوا قرئ بالتحقيق او بالعوقية الا انه على قرئ
 بالعوقية يكون كل من المفسر والتفسير وصفا للعبادة بخلاف على
 قرئ بالتحقيق وبالمجمله فكلام العلامة الناصر هنا قوي جدا
 فما وافق الخ فربيع على الخلاف المذكور ويؤخذ منه ان الخلاف لفظي
 لانه متعلق باللفظ والتسمية واليه اشار بعضهم وجيء عليه القرافي
 واختار الزركشي انه معنوي مطلقا بما هو غير متجه كما بينه شيخ
 الاسلام من عبادة الحيوان ما وافق ولم يسقط القضا
 عطف على واقف كصلاة من طين الخ اي وكصلاة فاقد الطهورين
 وهذا تمثيل لما وافق من عبادة الخ يسمى الخ
 على الاول اي الذي هو القول بان الصحة موافقة الفعل ذكي
 الوجهين الشرع وقوله دون الثاني اي الذي هو القول بان الصحة
 في العبادة اسقاط القضا وبصحة العقد الخ اشار بذلك الى
 الرد على القول بان صحة العقد اثره كما يؤخذ من قول الشئ والصحة
 منشا الذي ترتب لانفسه كما قيل ووجه الرد ان صحة العقد ليست ترتب
 اثره بل سبب له فقد علم ان صحة العقد فيها قولان كصحة العبادة

لكن المص لم يذكر القول الثاني في صحة العقد كما ذكر القول الثاني
 في صحة العقد كما ذكر القول الثاني في صحة العبادة بل ارشاد لزمه
 فقط لضعفه جدا كما ذكره الشئ اخذا بحري فيه ما تقدم
 في نظيره مما تقدم أي من تقرير صحة مطلق الصحة المذكورة
 ترتب اثره أي اثر العقد او رد العلامة الناهية في كلامهم
 تناقضا لانه جعل ترتب اثر مسببا عن الصحة كما هو مقتضى
 الابطال جعله مسببا عن العقد كما هو مقتضى اضافة الاثر اليه اذ لا
 معنى لتكوين الشيء اثر الشيء الا لانه يرتب عليه وموجب عنه
 ثم يقتضي في المحل اياه الصحة هي السبب حقيقة لكن اضيف الاثر الى
 العقد بخلافه من اضافة ما يقتضي ان يضاف الى المحل لا
 سيما وصفه الشيء تقدمه كالشيء الواحد واجاب في الايات بامر
 احسنها منع ما يفي عليه هذا الايراد من اقصا اضافة الاثر الى
 العقد بسببه عنه لانه الاضافة انما هي لمجرد تبعية الاثر للعقد في
 الحصول وان كان السبب شيئا اخر لا يمنع ان يكون شيئا سببا في
 تبعية احد امرين للآخر وهو اي اثر العقد فالصحة
 منشأ الترتيب الخياري للقرض من قول المص وبصحة العقد
 لا ينقسم ايملا لانه لو كانت نفسه لم توجد بدونه لكنها توجد بدونه
 كما في البيع قبل انقضاء الخيار اهو كريا كما قيل فائدة الايدي وابن
 الحاجب وغيرها قال المص بمعنى الخوض فيه بهذا التفسير دفع ما
 برده على كون الصحة منشأ الترتيب من انه قد توجد الصحة والا يوجد
 الترتيب كما في البيع قبل انقضاء الخيار فانه صحيح ولم يرتب عليه اثر
 ووجه الدفع ان هناك فرق بين قولنا ينشأ عن الصحة فانه الاول
 يقتضي انها حيث وجدت ترتب عليها الاثر فيرد البيع قبل انقضاء

الخيار

الخيار والثاني لا يقتضي ذلك وانما يقتضي ان يرتب ان يرتب
 الاثر اذا وجد على الصحة وهذا هو المراد كما نقله الركني عن المص
 حيثما وجد وقوله حيثما وجدت اعترضه الناصر فقال لا ريب
 في ان كلامه الترتيب والصحة من الامور الاعتبارية التي لا وجود
 لها في الخارج فكيف يصح اسناد الوجود اليها لا يقال ليس المراد
 الوجود الخارجي بل المراد الوجود الذهني لانا نقول المستكمل لا
 يفتونه وان انبته الحكم اهو زعيمه في الايات بان الامر الاعتباري
 له معنيان ماله تحقق في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لانه
 ليس من جملة الاعيان والاخر ما لا يتحقق له الا باعتبار معتبر وفرض
 فارض وقد تقرر ان الخارج له معنيان احدهما خارج الاعيان
 والاخر خارج الاعيان وهو اعين من الاول فكل ما كان خارج
 الاعيان كان خارج الاعيان ولا عكس ولا يخفى ان كلامه الترتيب
 والصحة من الامر الاعتباري بالمعنى الاول فيكونان موجودين
 في الخارج بالمعنى الثاني للخارج وقد مر صوابه بالنسبة للخبرتين
 من الموجودات الخارجية بالمعنى الثاني للخارج مع تصحيح كونها
 من الامور الاعتبارية على ان قوله المستكمل لا يشق منه غير علم
 على اطلاقه فقد انبته كثير منهم اهو قد بين ذلك باوضح من هذه
 فارجع اليه فهو اشد عنهما يرد عليه الخلق والكتابة الفاسدة
 وكذا القراض والموكالة الفاسدة ان فانه قد يوجد الاثر فيها مع
 البينة والعقد في الاولين وصحة التصرف في الاخيرين وليس
 ناشئا عن الصحة واجيب بان وجود الاثر ليس مترتبا على العقد
 بل على التعليق في الاولين والاذن صحيح وان لم يصح العقد قاله
 شيخ الاسلام لا يمتنع الخياري وان كان هذا المتبادر من كون

١٣٣

الصحة منشأ الترتيب متى برز الخلق يقع على المنطق كما هو
فانه صحيح ولم يترتب عليه اثر توجب له كونه برز وترتبه
الترتيب الجواب عما قد يقال كيف تكون الصحة منشأ الترتيب مع
انه متوقف على انقضاء الخيارات المانع منه ومقتضى توقفه على ذلك
ان الصحة ليست منشأه وحاصل الجواب ان المقارنة اذا زال
المانع عملت العلة عملها غير مستند الى زواله كما انه اذا اوجد شرط
عملت عملها غير مستند الى وجوده ولا يقدح في كون الصحة
منشأ الترتيب توقفه على انقضاء الخيار كما لا يقدح في سببية
ملك النصاب لوجوب الزكاة توقفه على حلول الحول وتقرير
المقام على هذا الوجه هو الذي اشار اليه المصنف في منع الموانع وهو
اقرب مما قرر به العلامة الناصر حيث قال ان قوله وتوقف الترتيب
الخجول اعترافه على قوله الصحة منشأ الترتيب بمقتضى ان الترتيب
حيثما وجد الخيارات المنشأ يستلزم مقارنة الناسئ عنه فاستغنى
اي المقارنة يستلزم انقضاء السببية وحاصل الجواب منع استلزام
المقارنة لان المسبب كما يتوقف على سببه يتوقف على انقضاء مانعه
كالخيار ووجود شرطه كحل الحول فليتامل المانع صفة
الخيار وقوله منه اي من الترتيب كما لا يقدح في سببية ملك
النصاب الخ النظر انما هو في تخلف السبب عن المسبب وان كان
في مسائل الوجود المانع وفي مسألة الزكاة لعدم الشرط وقد اعترفت
العلامة الناصر بان هناك في قابلية الصحة وملك النصاب بانها
حالة وجود المانع موجود مستفاد من انعدام موصوفها الذي هو
العقد واما هو فهو مستم الوجود حاله وجود الشرط وقد عرفت
عندهم ان السبب معرف الحكم بغيره وجوده فكيف تكون الصحة
معرفة

معرفة وهي معدومة واجاب في الايات بانه يكفي في كون السبب
معرفا بجهة وجوده ووجوده في الجملة اي في احد لان منه وقد وجدت
الصحة فيما مضى وعرفت بالوجود المانع على انما منع ان الصحة
عرفت وهي معدومة بل عرفت وهي موجودة وتحقيقه ان صحة
العقد حال وجوده تدل على ان اثره يقع بوجه متصلا به حيث
لا خيار ومنفصلا عنه حيث ثبت الخيار فلم يعرف السبب هناك
الا وهو موجود فتأمل فانه حسن دقيقاه ونعقب بان هذا الجواب
لا يلاقي كلام العلامة لان حاصله انه لا بد في السبب من مقارنة
المسبب والصحة ليست مقارنة للترتيب بخلاف ملك النصاب
ولا يخفى ان هذا التعقب غفلة عما تقدم عن الناصر من ان السبب لا
يستلزم المقارنة على ان محل وجوب المقارنة اذا انقضى المانع وانقضى
الشرط فلا تجب المقارنة ولكنه عقبوا اما اشتمل في تعريف السبب
من انه ما يلزم من وجوده الوجود بقوله لانه فانه احراز
عما اذا وجد المانع او انقضى الشرط فتدبر في سببيه ملك
النصاب اي في كونه سببا وقوله لوجوب الزكاة متعلق
بالسببية على حلول الحول اي الذي هو شرط وقدم
الخبر على نيلنا الخ اي مع انه خلاف الاصل لينا في الخ اي لانه
الحول كما قاله المصنف في منع الموانع لانه مستفاد من غير التقديم المذكور
لعموم المسند وخصوصا نحن ومتى كان المسند عاما والخبر خاصا
استبعد الخبر كقولنا الاثم من قرئش والكرم في العرب وقد يقال
استفادته من هذه الجهة لاتنا في استفادته من جهة التقديم فيكون
قصد المصنف في منع الموانع استفادته من جهتين اهما اما به لكن يبعد
ذلك ان القصد نفي ما قبل من ان الصحة هي الترتيب لانني انرفد

يحصل بغيرها ولذلك لم يقول الله عليه بل عول على ما ذكره من
 التقليل وهو نظر في حق أن إذا كان المص نفسه لغيره بأن تقدمه
 للمحر كمن يسوغ للم أن ينسب إليه خلاف ذلك مع أن صاحب البيت
 أدرك بالذي فيه إلا أن يقال أنه نسبة إليه على معنى أن الم لا تقدمه
 لذلك فليتامر فيما يليه ما أي الذي هو قوله والعبادة أجراؤها
 والاختصاص فيه حذف بصحة من لا لم يقدم الخبر على المبدأ فقال
 له وأجر العبادة بصحتها قال العلامة الناصر لكن لزوم على صيغ
 العطف على مفعول عامين مختلفين وهو عند الجمهور ومنع في
 الآيات لزوم العطف المذكور لأنه إنما يقع على جعل العطف من
 عطف المفردات بخلاف ما لو جعل من عطف الجمل بأن يقدم الخبر
 وهو الجار والمجرور أي بصحة بعد العطف كما صيغ الم لأنه لا
 يجوز حذف الخبر لقريته وهي هنا ذكر نظيره في الجملة الأولى وتوابعه
 ذلك بتقديم الجمهور الجار في صورته هم العطف المتبع لأنه يجوز حذف
 الجار وأبقا عمله إذا دل عليه دليل كقوله في تلك الصورة
 تقولهم في الأمر زيد والخبر عرفت أن تقدمه وفي الخبر عرفت
 من عطف الجمل والأصل أي قبل تقديم الخبر على المبدأ
 وعند التقديم الخ النظر في متعلق بما يقدم من تفسير الضمير بالظن
 والعكس والعكس مفعول معاً ومفعول المحذوف أي وفعل
 العكس ولا يصح أن يكون مفعولاً لغيره كما هو ظاهر ليقدر
 مرجع الضمير لتعليل تفسير الضمير بالظاهر والعكس معاً لا لكل
 منهما قال العلامة الناصر وتقدم مرجع الضمير عليه غير لازم لأنه
 متأخر مرتبة وهو كاف في الجواز وتقدم في الآيات بأن تقدمه
 أنه أما أن يتلبس الخبر المتقدم بضمير المبدأ المتأخر نحو في الأمر زيد

وهذا

وهذا جائز قال ابن مالك أجماعاً ونأزعه أبو حيان في حكاية
 الإجماع وأما أن يتلبس الخبر المتقدم بضمير ما أخيف إليه المبدأ
 ولو بواسطة نحو في الأمر قيام زيد أو طول قيام زيد وفي جواز
 هذا خلاف والكوفيون على المنع وما أخره من صورة المسئلة
 الثانية لتقدم الخبر على المبدأ ولم يفسر الضمير بالظن والعكس بأن
 قال وبصحة ترتب أثر العقد فيكون في تقدم مرجع الضمير عليه
 احتراز عن الوقوع فيما منعه الكوفيون علماً أن الوقوع في النظر عن
 الخلاف في هذه المسئلة فتقدم مرجع الضمير عليه هو الأصل والأول
 حيث لا مانع أهرم فخصاً وبصحة العبادة الخ غرضه بذلك
 ربما يؤخذ من كلام ابن الحاجب من أن صحة العبادة هي أجراؤها
 حيث فسرها لأجزاء الامتثال وجعل الامتثال هو موافقة العبادة
 الشرع التي هي صحتها فلزم من ذلك أن صحة العبادة أجراؤها
 هو في تفسير الأجزاء الامتثال نظر لأن الامتثال وصف لفعل
 والأجزاء وصف للعبادة فكيف يفسر الأجزاء الامتثال وفي جعله
 الامتثال نظر هو الموافقة نظر إليه لأن الامتثال فعل المكلف
 فليس هو نفس الموافقة التي هي صفة العبادة بالضرورة وبذلك
 كما تعلم سقوط اعتبار العلامة الناصر على المص والم في جعلها
 صحة العبادة من أجزاءها كما يقتضيه المتن وصرح به الشافعي
 مقسماً الكلام ابن الحاجب مع قطع كل عاقل بعدم امتناع مخالفة
 ابن الحاجب خصوصاً من مثل المص والش أن كل منهما غير معتد به
 ولا ناقل له ولذا قل عند مع ما المص في هذا الفن من الباع باليانع
 بدليل أكثر واستدراكه فيه على ابن الحاجب وغيره كما قاله في
 الآيات على القول الرابع في معناها صريح صريح المقن أن صحة

صحة العبادة على القول الرابع في معناها منشأ الاجر على القول
 فيه معان الصحة على القول الرابع في معناها فلو توجب ويختلف
 عنها الاجر على القول الرابع المرجوح فيه اذ قد نصح العبادة ولا
 تسقط القضا وقد يصح بمثل ما قاله المصنف في كون صحة العقد منشأ
 الترتيب بان يقال بمعنى انه صحتها وجودها فيكون منشأ الاجر لانها
 حيثما وجدت نشأ عنها فلا بد من تحلفها عنها في نحو صلاة فاقدر
 الظهور بان فانها صحيحة على القول الرابع في معنى الصحة وليست
 بحجة على القول المرجوح في معنى الاجر لانها لا تسقط القضا
 وان لم تسقط القضا اي كصلاة فاقدر الظهور بان كصحتها
 على القول المرجوح اي لانها عليه اسقاط القضا فتكون مرادفة له
 على القول المرجوح بهما كما سيصرح به الله فالصحة منشأ الاجر
 على القول الرابع في معناها وكذا على القول الرابع في الصحة والمرجوح
 في الاجر على ما مر واما على القول المرجوح في الصحة والرابع والجماع
 فليست منشأ له لانه يوجد بدونها في نحو صلاة فاقدر الظهور بان
 فانها ليست صحيحة على القول المرجوح في الصحة لانها لا تسقط
 القضا وخبره على الرابع في الاجر لانها كافية في سقوط التعبد اي
 الطلب وان لم تسقط القضا ومرادفة له على القول المرجوح فيهما
 اي لانها عليه بمعنى واحد وهو اسقاط القضا ويختص
 الاجر بالطلب البادئة على المصنف عليه كما سيأتي له قول الله
 لا يتجاوزها الخ وان كان الغالب دخولها على المصنف كما يعلم
 من الظاهر المشهور وهو الباعث للاختصاص بذكر دخولها على الذي
 قد قهره وعكس مستعمل وجيد ذكر الخبر الرهام ليدل على تعدد
 ايها فانها على خلاف الغالب من واجب او مندوب بيان

الطلب

للطلب فهو شا على المطلب طلبا جازيا وهو الواجب والمطلوب
 طلبا غير جازم وهو المندوب اي بالعبادة تفسير للطلب
 والمراد بالعبادة ما كان أصله التعبد اي الطلب لا ما يطرأ عليه ذلك
 فلا يرداه العقد قد يطلب فيكون واجبا او مندوبا فلا يتم مقابلة
 العبادة بالمقد على الاطلاق افادته في الايات لا يتجاوزها
 الى العقد اشار به ذلك الى ان البادئة على المصنف عليه كما تقدم
 التنبيه عليه قال العلامة الناصر والشارب ايضا الى ان الخصم
 اخا في الحقيقة هو وقضيه كما في الايات ان ما عدا العبادة من
 والعقد يتصف ايضا بالاجر او مثله به في الكفاية وفيه نظر
 لانه لا يتصف بالاجر بمعنى الكفاية في سقوط الطلب واما
 يتصف بالجران فقط فالحق ان الخصم اختصاصه حقيقة لا اضافي
 كما نقل بعض الافاضل وقيل يختص اي الاجر كالعقد
 تطاير في عدم التجاوز اليه والمعتقد ان الاجر الحزبه به على
 ان هذا المحرم الذي في قوله ويختص الحزبان قصر الصفة على
 الموصوف كما قاله العلامة الناصر وتصف به العبادة الواجبة
 والذرية اي على القول الاول وقوله قيل الواجبة فقط اي على
 القول الثاني والمراد بالانحصار ما هو عام ان يكون على وجه
 الايات او النبي كما يصرح به قول الله ومنشأ الخلاف ان فاندفع
 اعتراض العلامة الناصر بان في ذلك قصورا عن مدعى المصنف
 مراد ما اختصاصه لفظة الاجر بالعبادة في الايات او النبي وانصاف
 العبادة به انما هو في الايات فتدبر ومنشأ الخلاف حديث
 ابن ماجه وغيره الخ فمضى كون ذلك منشأ الخلاف ان من
 قال يندب ما وصف فيه بالاجر قال بان الاجر الوصف به

كل من الواجب والمندوب ومن قال بوجوب ما وصف فيه بالاجزاء
قال بان لا يوصف به الا الواجب مثلاً ان اراد الى ان ينشأ
الخلافة ليس هذا الحديث فقط بل هو وما شاكله من الاحاديث
كما قاله شيخ الاسلام فاستعمل الاجزاء الخ لا على وجه النفي
وقد جرى في ذلك لفظ الحديث لانه الاجزاء والمندوب والوجوب
كل منها وصف للتضييق التي هي في الازمنة لا للامكانية فنفى
وصفها به تسمية لانه الاحكام انما تتعلق بالافعال لا بالذوات
ومن استعمل الاجزاء انظر ما وقع هذه العبارة وما فرض
الم بها وقد يقال لما فهم من كلامه انه وقع الخلاف في استعمال
الاجزاء في الحديث السابق هل هو في الواجب او في المندوب ناسب
ان يذكر هذه العبارة فيعدها ان الاجزاء فيها مستعمل في الواجب
اتفاقاً فقدم في الواجب لان تحقير الصلاة ثابتة بالدليل
القطعي فاطلاق الواجب عليها الايناسب اصطلاح الحنفية السابق
الا ان يقال قد يطلق الواجب على العزم والعكس كما تقدم
اتفاقاً يصح رجوعه الى الواجب الى الاستعمال والمال واحد
حديث الدارقطني وغيره انما كان هذا الحديث من استعماله
في الواجب اتفاقاً لان الماربا لصلاة فيه صلاة الفرض وقيل
الماربا فيه ما يعبر عنه والفعل يدل على ان النكاح شيق النفي يتم
في جملة ما يصدق عليه الصلاة في الحديث الواجب وقد استعمل فيه
الاجزاء بوصف به كل من الواجب والمندوب لما عرفت من ان كل واحد
بالصلاة فيه ما يعبر عنه والفعل الا ان يحمل على التعليل فيتم
لان صلاة الخ هذه مما يراد على الحنفية في قولهم بان صلاة
اذا تركت فيها الفاحشة مع الاثم وتيقا بها البطالة الخ كان

الناسب

الناسب لكونه بصدد بيان اقسام متعلق خطا بالوضع ان
يقول وتيقا بها الفساد وهو البطالة الذي من الاقسام المذكورة
هو الفساد لا الباطل لكن عذر من ان البطالة هو الذي يقابل
الصحة اتفاقاً واما الفساد فلا يقابلها عند الحنفية بل يحاط بها
عنده فهو الخ علم منه ان يقابلها على القولين السابقين
في معانيها لكن التقابل على القول الاول من تقابل الضدين وعلى
الثاني من تقابل العدم والمملكة ولا يرد على الاول انه يشترط في
الضدين ان يكونا وجوبيين لانه المراد بكونهما وجوديين انه لا
يدخل العدم في مفهومهما كما قرر في محله فخالفة الفعل الخ
قال العلامة الناصري على طريقة الطلاق في الحيز فانه
خالفا للشرع وليس باطلا وقد مر وروده على عكس تعريف
الصحة انه وقد تقدم من الايات دفع وروده على عكس تعريف
الصحة ويعلم منه دفع وروده على طريق تعريف البطالة فتدبر
وقيل في العبادة الخ كان مقتضى الظاهر ان يقول ويبطل
العقد عدم ترتيب اثره والعبادة عدم اجزاها التتم المتأتملة
فقال وهو الخ علم منه ان البطالة والفساد عندنا متحدان
وعند ابي حنيفة مختلفان لكن اتحادهما عندنا في اكثر الابواب
فلا يرد انهم فرقوا بينهما في بعض الابواب كما في فانه يبطل بالرية
فلا يحصى فيه ويغيب بالجماع فيحصى وكالتامع والكتابة فانه
يبطل كل منهما اذا كان بعض من غير مقصود ويترتب عليه الطلاق
والعتق ويرجع الزوج والسيد بالبدل واجاب شيخ الاسلام
عن ذلك بان هذه التفرقة باعتبار اصطلاح آخر فلا تفرق في
اصطلاحنا المذكور ولا حاجة اليه لما عرفت من ان اتحادهما في

في كثر الادبواب الذي علم انه محال في الخاي على القول الاول
وانما خصه بالذكر وان علم ايضا انه في العبارة على القول الاخير
عدم استعاط القضا تحرير المحل النزاع بيننا وبينه ابي حنيفة
لان قول الذي حكاه الشافعي يقتضي على القول الاول فكل منهما
عنه على هذا القول محال في الفعل ذي الوجهين الشرع لكن ان
كان منها عنه لاصله فهو البطلان وان كان منها عنه لوصفه
فهو النفاذ كاسية كرم الشافعي ولا يصح ان يقول على القول الثاني كل
منها عدم استعاط القضا لكن ان كان كذلك فهو البطلان وان كان
لكذا فهو النفاذ لان النفاذ عند سقوط القضا كما ستره افاده
العلامة الناصر ايضا انه يصح فساد الحكم بطلانا ولو
حذف فكان انسب فكل منهما محال في اللغة الخا عترة العلامة
الناصر بان سياتي في بحث النهي ففساد الشئ بعدم الاعتناء
به اذا وقع وهو اخص من محال اللغة لثبوتها دون في الصلاة
في الارض المفصولة او في الحمام لانه معتد بها مع محال اللغة ونفي
في الايات بان ذلك غفلة عن المراد محال اللغة الفعل ذي
الوجهين الشرع وهو عدم اشتغالها على ما يعتد به شرعا
من شرط او ترك كانه شرع به كلام الشافعي في سابق الصلاة في
الارض المفصولة او في الحمام لم يتحقق فيها محال اللغة بهذا المعنى لان
تركه المنهي عنه فيها غير معتد به الاعتداد بها وان طلب معها
وجوبا او نوبا والفرق بين المطلوب في الشئ والمطلوب مع شئ
بكونه الاول يتوقف عليه الاعتداد دون الثاني غير قليل وقد
اشترنا ذلك فيما سبق وكان توهم العلامة ان محال اللغة المنفسر
بها البطلان والنفاذ يطلق محال اللغة وليس كذلك بل هي اخص

من مطلقا محال اللغة اهو ملخصا ما ذكر ابي من ذي الوجهين
بان كان محال في سبب ان كان الخاف لبالسببية ومقتضاها ان
محال اللغة ذي الوجهين الشرع كونه منها عنه وقد جعلنا
بعد كون المنهي عن الفعل لاصله ولوصفه وذلك تناق على ان
محال اللغة لا يتوقف على النهي لانها عدم اشتغال الفعل على ما يعتد
فيه شرعا كما قال العلامة الناصر واجاب في الايات بان الثاني
مبني على ان البالسببية وليس كذلك بل هي للتقييد وفتح فلا
تناق ما ذكره الشافعي بعد لانه تفصيل محال اللغة المقتضى بما ذكر الى ما
يكون النهي لاصله والى ما يكون النهي لوصفه وعلى تسليم انها
للسببية فلا تناق ذلك ايضا لانه تعليل للمعول وعلته مع
تفصيل ذلك التعليل والمعنى ان محال اللغة السببية عن النهي تارة
تكون لزجوع النهي لاصله وتارة تكون لزجوعه لوصفه ولانه
معنى الاعتراض بعدم توقف محال اللغة على النهي لانه انما اعتد
النهي ليصح كونه مقصدا لما كان النهي عنه لاصله ولما كان النهي
لوصفه لانه في تقريره لهما الخفيفة وكذا انه فهم على انه قد
يقال انه اخص باعتبار النهي ثبوته في الواقع لتحقيق النهي العام
عما اخل ببعض معتبراته وان لم يقع نهى مخصوص اخلاله هو
بصرف منها عنه اعتراض العلامة الناصر بان النهي ليس
عن الفعل باعتبار الوجهين بل باعتبار وجه مخصوص وهو محال اللغة
واجاب في الايات بان كلام الشافعي لا يقتضي ان النهي عن الفعل
باعتبار الوجهين لان الحكم عليه بكونه منها عنه ان الفعل
خايف الامر نه عنون عنه بذوي الوجهين وقد تقررت صدق
وصفا لموضوع على ذاته لا يعتد به فيه ان يكون تابعا حال الحكم

يا الفعل وانما يعتبر فيه المكان الانصاف به عند التقاربي وفطر الفعل
 الانصاف به في احد الارضين عند ابن سينا وفتح فعاية ما اقتضاه
 كلام الله ان النبي عن ذات الفعل الذي يمكن انصافه بالوجهين
 اوله وضو عقلا انصافه بهما في الجملة لان النبي عن الفعل باعتبار
 الوجهين ان كانت لكونه النبي عنه لا يصلح اي لذاته وما هيته
 وذلك انما يكون اذا اختلفت ذاته بانصافا او ركن كما يؤخذ من
 قوله كما في الصلاة الخ لكن نظر العلامة الناصر في القبول لكون مخالفة
 الفعل لكونه منها عنه لا يصلح ما لو اختلف بعض الشروط لانه شرط
 خارجة عن الماهية قال اللام لان يراد بالصلوة ما يتوقف عليه
 ركنها او شرطها كما في الصلاة الخ اي مخالفة النبي في الصلاة الخ
 وكذا يقال في نظائره بعدد وكما في بيع الملاقحة الخ وانما ذكر
 المثال هنا وفيما بعد لان الكلام في بطلان كل من العبارة والعقد
 وفي فساد كل من العبارة والعقد فتدبر وهي ما في البطون
 من الاجتهاد اعلم بقول وهي الاجتهاد مع انه اخبر ضائقهم بالجمع
 في الاجتهاد باعتبار ما كان اولاً في عبارة النجوم فيعلم لانعدام
 التوقيف المحذور وفستفاد من التقييد والتقدير وانما كان باطلا لا
 لانعدام الخ وقيس عليه نظائره اي المبيع تفسير للركن لا للمبيع
 كما هو ظاهر او لو صنفه اي غير الشرط لان الشرط داخل في الاول
 كما علمت والوصف مذکور كالاعراض في صوم يوم الخ كما يؤخذ من
 كلام الله وهو مخرج به في اصول الخفية فلا وجه لما زعمه العلامة
 الناصر بان ايقاع الصوم في يوم الخ وبنى عليه ان اللام في قوله او
 لوصفه للتقييد لا للتقيد حيث قال اي مني عنه مقيداً بذلك الوصف
 فالوصف هو النبي عنه لا الجملة للنبي عن الفعل وقد عرفت انه مبني على

ما اختار

ما اختار من ان الوصف هو ايقاع الصوم في يوم الخ لا على ما قال
 الله من انه الاعراض اذ لا مانع على هذا من جعل الوصف علته للنبي
 كما هو الظاهر ففي الفساد قال العلامة الناصر قد يعارضه
 نقل المعص في بحث النبي عن اي حنيفة ان النبي عنه لوصفه يتصف به
 بالصحة الا ان يقال انه صحيح لذاته فاسد لوصفه كما هو مخرج
 كلام ابن الحاجب ومن فيه في الايات بان لا يتوهم هذه المعارضة الا
 من لم يلاحظ قواعد الحنفية الذين هذا كلامهم لان هذا الفساد عنهم
 يستلزم الصحة فضلاً عن كونه يجامعها هو للاعراض بصومه
 لم يفرق عن الاعراض هو لوصف النبي عن الفعل لاجله كما هو مخرج
 كلام الله ويبحث فيه بان الاعراض ليس وصفاً للفعل بل للفاعل
 والكلام في وصف الفعل واجيب بان المراد بوصف الفعل ما كان
 لازماً ولا شك ان الاعراض لازم للصوم اذ لم يوجد له و
 عن ضيافة الله تعالى متعلق بالاعراض كالجوار والجور وقوله
 للناس متعلق بالصيافة كالجوار والجور بعدك التي الحصة
 للاضاهي وقوله فيه اي في يوم الخ لا شتماله على الزيادة عبارة
 الشيخ خاله لا شتماله على وصف غير مشرع وهو ان يارة انتهت
 ومبحث في ذلك بان اشتماله على الزيادة يرجع لعقد شرط اذ شرط
 صحة بيع الربويات التماثل فكان مقتضى ذلك ان يكون هذا من
 القسم الاول ولذلك وجد ببعض المواضع ان المصريح به عند عدمه باطل
 ولا يحصل الملك فيه بالقبض فليحس فياثر به الخوض به بذلك بيان
 احكام الفساد لكن لا يتم لا يختص به لانه من احكام البطلان ايضاً وانما
 افاقة بالقبض الملك الخبيث في هي مختصة به وعبارة الشيخ خاله به
 وفائدة التفصيل عنده ان الفساد يفيد الملك الخبيث اذ انصل بالقبض

دونه الباطل فجعل الفاسد رتبة بين الصحيح والباطل انتهت
وبعيدا بالقبض لذلك الخبيث لكن يؤمر العاقدان بالتناصح للقبض
من المعصية كما اشار اليه في صوم يوم النحر حيث قاله ويؤمر بغير
الواجب شيخ الاسلام ولو نذر صوم يوم النحر لم يجره من جهة الفروع
لنقضه على الفساد صوم نذر لان المعصية في فعله دون
نذره في قوله ان يقال صوم نذره لانه لا معصية في نذره وانما هي في فعله
وقد اعترضه العلامة كذا بان تعديل المعصية بالتناصح المعصية بتوقيف
اتناصح المعصية مع المعصية وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله ولو صام
خرج عن عهده واجاب في الايات بجمع قوله وهو خلاف ما صرح به
عنهم بقوله الخ لانه ذلك ليس فيه نصح بالمعصية عند هم بل بالاعتقاد
وهو عند هم اعم من المعصية بل الله مخرج في قوله المذكور بالفساد
الا ترى الى قوله فقد اعتد بالفساد واما الاعتراض العلامة عليه
ففيما في رده انه وتقبه بعض المحققين بانه قد تقدم عنه ان الفاسد
يستلزم المعصية وحيث يكون صوم النحر صحيحا مع كونه معصية فلم يندفع
اعتراض العلامة نعم الله حاك عن الخفية ولا اعتراض على الحكاية
لتنقاص عن المعصية وقوله راجع للفطر وقوله وبني بالنذر راجع
للقضاء فيصير ما قبله نشر على ترتيب اللفظ خرج عن عهده نذر
اي مع المعصية كما هو ظاهر فقد اعتد بالفساد الاول قراءة
لفعل بالبنا للفاعل الذي هو صحيح لا يعود على الي حنيقة تباينة قراءة
الفعل في قوله اما الباطل فلا يعتد به بالبنا للفاعل الذي هو الصحيح
المذكور وانما قرئ هذا الفعل بالبنا للفاعل لانه لو لم يقر بالمعصية
لكان فيه ايهام ان عدم الاعتد بالباطل متفق عليه وليس كذلك
لان بعض الخفية كحديث الحسن يعتد به وقد اعترضه العلامة الناصر على

قوله

قوله فقد اعتد بالفساد فقال قوله اعتد بالفساد متناصرا لافين
لان الاعتد بالفساد متناصرا فيان وزيف في الايات بان هذا الاعتراض
لاعتد بالاعتد انما انما من جهة الخفية الذي في الكلام في تقريره لان
قوله قد علمت ان الفاسد عند الخ خلاف ما صرح به فانهم صرحوا بان
معنى الفاسد هو صوم كالمصروف كما يؤخذ من كلام صدر الشريعة
وعنه وعبارته في تنقيحه وذلك يعني المعصية عند لو صوم كالمبيع
بالشرط والربا والمبيع بالخمر وصوم الايام المنهية وقال في توضيحه
هذه المسئلة الصحيح لاصلة البوصفة الذي سمى فاسدا ومعلوم ان
ما ادعاه من تناقض الطرفين معللا له بتناهي الاعتدال والفساد انما
هو مذهب غير الخفية واما عند هم فلا تناقض لعدم التناهي بينهم كما
علم مما تقدم وقا له الله ان يقول والخلاف لفظي وقد فات الله
ان يبين على الاعتدال بالفساد دون الباطل لا ينافي كون الخلاف
لفظيا كما فعل نظيره في الكلام على الفرض والواجب وكما ترك ذلك
لعله بالمقابلة وقد اعترض الكوراني على الله حيث قال بعد ان نقل
عن بعض المحققين انه ان صوم عند هم ذلك لا مناقشة معهم في التسمية
ولنا في هذا المقام نظر لانه ثبوت عند الخضم لا يعتد به وربما لاحظ
الله ما اشارنا اليه ونذكر ان الخلاف لفظي ولا حاجة الى نسبة
المص الى الذهول كما فعل بعض الشارحين فان الشارح يجب عليه حمل
كلام الملق على محل صحيح ما امكن والا كان خارجا لا سارحا ورواه
في الايات بان ما اشار اليه لا ينافي ان الخلاف لفظي خلافا لما ذهب اليه
اذ حاصله الخ اي وانما كان الخلاف لفظيا لان حاصله الخ
كما سمي بطلانا اي انما قارنا قوله كما سمي فاسدا ولا يخفى ان الجاس
والجورين في الموضوعين معمولة لما بعد همل كما تقدم في نظيره
فبذلك لا يفيهم ما وكذا عندنا نعم والاد الخ لما ذكره القضاء في

١٢٠

تعريف الصحة بقوله وقيل في العبادة استقام القضا سبب ان يعرف
ولما كان مسبوقا بالاداء فترفع له اول افعال ولاز الح فعل
الحزاي ولو ثانيا لشمول الاعادة فانها قسم منه كاحلية الكائنون
وقيل انها قسم له لان الاداء فعل العبادة في وقتها المعين ان لم
تسبق بالاداء فمقتضى الاعادة وسيدكر الشئ ذلك في شرح تعريف
الاعادة بعض وقيل كل طاهر ان حقيقة الاداء على القول
الاول فعل البعض واما فعل الباقي فهو شرط لا شرط وهو الذي
يتبادر من قول الشئ يعني مع فعل البعض الاخر الخ وعلى القول
الثاني فعل الكل والظاهر ان حقيقة كل من القولين فعل الكل
الا انه على القول الاول يمكن في تسمية فعل الكل اداء فعل البعض قبل
خروج الوقت على ما ياتي بخلافه على القول الثاني ويدل لذلك
ما ساق من تعريف المؤدي بما فعله من كل الطواري العبادة في وقتها
او في وقتها ثم رتبة في الايات جزم بذلك في الكلام على تعريف
الوقت ما دخل وقت اي ولو التبع لشمول ما لم يجمع الصلاتين
تقدما او تاخيرا فان المقدمة او المؤخرة ادفع انه لم يدخل
وقت المقدمة الاصلية وقد خرج وقت المؤخرة الاصلية وحكي المعنى
وجها انها تكون قضا وفائدة الرخصة دفع الائم قاله الزركشي
في شرحه قبل خروجه طرف لفعل البعض على القول الاول
او الكل على القول الثاني واحبا كان او مندوبا تعيم فيما
دخل وقت وقوله فعل البعض الخ هذا شرح لتعريف الاول وقد
دفع بذلك ما يرد عليه انه فاسد من أربعة اوجه الاول انه
يقضي بتحقيق الاداء بفعل البعض العبادة وان لم يفعل البعض الاخر
راسا انما لا يفتني تحقق الاداء بفعل البعض ما دخل وقت قبل
خروجه

ما لا يفتني تحقق الاداء بفعل
بعض الاخر قبل الوقت مع

خروجه وان فعل البعض الاخر بعد الوقت ولو في الصوم الرابع انه
يفتني بتحقيق الاداء بفعل البعض ما دخل وقت خروجه ولو كان
ذلك البعض اقل من ركعة فقوله يعني مع فعل البعض الاخر ارفع
للفساد الاول وقوله في الوقت او بعده ارفع للفساد الثاني وقوله
في الصلاة ارفع للفساد الثالث وقوله لكن بشرط الخ ارفع للفساد
الرابع لكن اعترضه العلامة الناصر بان الارادات لا تدفع الارادات
فقوله الشئ يعني الخ غيره ارفع للاعتراض على المص ورفعه في
الايات بان محل كون الارادات لا تدفع الارادات اذ لم توجد
قرينة واضحة على تلك الارادات والادفعتم الارادات وقد
وجدنا القرينة الواضحة هنا كما اشار اليها بقوله كما هو معلوم
من محله ويؤيد ذلك ان اهل القنوت يتساهلون في التعاريف
فصل التكلا في وضع الحال ودلالة القرائن ايضا اي
كما ان البعض الاول في الوقت صلاة كان او صوما نعم فيما
دخل وقت وفعل كل من بعضه في الوقت فلا فرق فيه بين
ان يكون صلاة او صوما ولم يتعرض لغيرهما العلم بالمقاييس
عليها والتعريف جميع ما ذكرهنا فيه افادة شيخ الاسلام في
الصلاة اي دون الصوم لظهور عدم تصحيح ازايا في تلغيقه
من بعض يوم وبعض ليلة ولا من يومين لكن بشرط ان يكون
لفعل الخ اعترضه العلامة الناصر حيث قال ومن البيوت ان تكون
لفعل فيه منها ركعة معتبر في مفهوم ادائها فمقتضى شرط غير مسلم
ورفعه في الايات بان بعد تسليم ذلك يجعل الشرط بمعنى ما لا يبد
منه فيشمل الركن فان التعمير قد يطلعون به هذا المعنى فيه
اي في الوقت وقوله منها اي من محله واعترضه الكمال بان اذا كان

الخاطب بالتعريف يعلم ما ذكر لم ينفذ التعريف شيئا فلا يصلح ذلك
 مستندا أو جوابا في الآيات بان هذا الاعتراض مبني على أن الخاطب
 بالتعريف من يعلم أن حقيقة أداء الصوم فعل جميعه في الوقت
 المقدر له ومن يعلم أن حقيقة أداء الصلاة فعل ركعة فأكثري الوقت
 وليس كذلك بل الخاطب به من يعلم أن الصوم لا يتصور بغيره من
 يومين لكن لا يعلم حقيقة أداءه هل في فعله في الوقت المقدر له
 كشر رمضان أو فعله مطلقا حتى في غير وقت المقدر له كغيره
 ومن يعلم أن أداء الصلاة لا يحصل بدون ركعة في الوقت لكن لا يعلم
 هل يحصل بركعة فأكثري أو يتوقف على فعل الجميع في الوقت وإذا كان
 الخاطب من ذكر استنادا به حقيقة أداء الصوم فعل جميعه في الوقت
 المقدر له كشر رمضان لا في غير شهر روال بنا على ما علم من محله من
 عدم تصور تلقينه من يومين واستفاد أن أداء الصلاة يتحقق بركعة
 فأكثري الوقت لأنها أقل ما يتحقق به البعض بنا على علم من محله من
 عدم حصوله بدون ركعة في الوقت فيجوز البعض في التعريف بالنسبة
 للصلاة على الركعة فأكثري وربما ظهر إفاضة التعريف في كلا القسمين
 اهملنا من محله أي كتب الفقه كحديث الصحيحين
 استدلال على التعريف الأول بالنسبة للصلاة مع الشرط المذكور
 وعلى التعريف الثاني بوجوب عنه بما سيأتي في الشهر بعد قول المصنف
 والقضا الخ من أن الحديث فيمن زاله عندهم كالحج ونحوه وقد بقي من
 الوقت ما يسع ركعة على ما يأتي من أدرك ركعة أي من الصلاة
 في وقتها وقيل فقد أدرك الصلاة أي أن فعل البعض الآخر ولو
 بعد الوقت والمال داند أدركها مقداة كما هو القول الأول وهو
 الأرجح وقوله بعض الخاضع لاطن لئلا يفسد الفقه ببعض فيه

منونا

١٣٢
 لاضافة الخ أي فيكون التقدير بعض ما دخل وقته
 ولا يخفى أن ذلك غلط لقوله بالاعتراض الخ إلى مثل ما أضيف إليه
 المعطوف قال العلامة الشاهر برية بالمعطوف لفظ كل وفيكون
 معطوفا فانظر لأنه محو وزعمضاف مماثل للضاف الأول وهو
 خبر مبتدأ محذوف والمجمل مقول قبل المعطوف في الجملة الخ
 الأسبعية قبلها والتقدير وقيل هو فعل كل الخ وأجابه في الآيات
 بانها أسماء معطوفا على الفعل المعنى فان معنى كلام المصنف والآراء
 فعل بعض ما دخل وقته في القول الصحيح وكل ما دخل وقته في
 القول الآخر أيضا أشكل على مزيد وضوح المراد حذف أي المثل
 المذكور وقوله اختصارا أي لا اقتصارا والفرق بينهما أن الأول
 هو الحدف لئلا والناهي هو الحدف لغير دليل كقولهم نصف
 وربع درهم فإن لفظ نصف بالانوين لاضافة إلى مثل ما
 أضيف إليه المعطوف وهو لفظ ربع والتقدير نصف درهم وربع
 درهم وهذا لا يجري فيه الاعتراض السابق كما هو ظاهر وكذا
 قوله كل التعريف القضا أي الذي في قول المصنف والقضا فعل كل وقيل
 بعض ما خرج إليه فلفظ كل بالانوين لاضافة إلى مثل ما أضيف
 إليه المعطوف ويجري في هذا الاعتراض السابق ويجاب عنه بما
 تقدم والمورد في الخ سياتي عقب قول المصنف والمفعول المستفاد
 يقتدر الله عن جميع المصنفين تعريف المصنف والمفعول المستفاد
 بأحد هاتين الأخر بانه جمع بينهما تعريفهما بالمدعى ابن الحاجب
 وقوله والأكثري ما فعل في وقت المقدر له فاندفع اعتراض الكور الخ
 على المصنف بان قوله والمورد الخ مستدرك لما إذا علم الأداء
 علم المورد بالاربع على أنه قد يتوهم اعتبار رأي في المستوف زيادة

على المشتق منه كما قد يقع ذلك ما فعل اي الذي فعل والموصو
 للمعبر والمعمود هو ما بينه الله بقوله من كل العبادة الخ فيكون المعبر
 قد استغنى بذلك عن بقية تعريف المودى وعلى هذا فلا تنقص في
 التعريف وان ادعاه الناصر عند قول المعبر والمفتى المعقول
 من كل العبادة الخ قد يقع بذلك ما قد يتوهم من ان المراد ما فعل في
 الوقت فقط ولو بعضا فيكون المودى هو ذلك البعض فقط
 اوفيه وبعد على الاول اي بخلافه على الثاني لاستراط السطر في الوقت
 عليه كعلم مما تقدم والوقت الخ تعريفه ذكره في تعريف
 الاول ولو قال وقت الخ كان اوضح كما قال الشيخ الاسلام لكنه
 استغنى عن ذلك بتعريف الوقت بلام العهد المذكري لتقدم ذكره
 في تعريف الادامضا الا ضمير ما فعل كلفه اوفيه وبعد اذا كما
 اشار اليه الله بقوله لما فعل كل فيه ثم قسم بقوله اي المودى ولم
 يقل من اول الامر اي المودى وان كان اوضح وهذا من تدقيقاته كما
 قال العلامة الناصر لما فعل الخ اي الذي فعل الخ فما اسم موصو
 بمعنى الذي وفعل مبتدا وارا خبر ونجدة صلة ما وقوله كل فيه
 اي على القولين وقوله اوفيه وبعد اي على الاول كما علم مما قبله
 اي المودى تعني لما فعل كل فيه اوفيه وبعد اذا
 الزمان المقدر له الخ اعترضه العلامة الناصر بان الضمير على المودى
 وهو مشتق من الاداء فيلزم من ذلك اخذ الاداء في تعريف الوقت
 وقد اخذ الوقت في تعريف الاداء واخذ كل منهما في تعريف الاخر
 للدور واجاب في الايات بان الضمير على المودى بمعنى الفعل
 انطوائيا بقطع النظر عن وصفه بالاداء فلا يلزم ما ذكره في
 شرعا من جهة المقدر جعل لا شرعا كما لو ندر صوم يوم الاثنين مثلا
 لكن

لكن مقتضى قول الله فيما يلي كالنذر والمفتى المطلقين خلافه لان
 ظاهره ان فعل النذر المعقود في وقته يسمى اذ يفرد وقته على عكس
 تعريف الوقت كذا قال العلامة الناصر واجاب بعضهم بان
 مفهوم قول الله المطلقين تعصيلا وهو ان النذر المعقود والمفهوم
 اذا كان فيه تفصيل لا يعترض به واخذ في الايات باطلاق المفهوم
 ومنع كون المقدر جملا ليس مقدر شرعا بل هو مقدر شرعا
 كما هو مقدر جملا لان الشارع قد مره بالمقدر الذي التزمه الشارع
 ولا معنى لكون الوقت مقدر شرعا الا اعتبار الشارع اياه سوا
 كان ذلك غير مسبوق بتقدير المكلف او مسوقا به وبهذا ظهر ان
 قوله شرعا ليس احراز من شيء ولو يرد ان الله لم يذكر له محض
 واما جعل العوض اياه احراز عن المقدر لا شرعا كما لو عيب
 الامام لآخر حج الزكاة شهر اياها ايتا الزكاة فيه لا يسمى اذ افرده
 لان تعيين الامام المذكور ليس من التقدير المراهنا وهو تقدير
 يتوقف عليه الطلب او الاجرة واعماله يكن من ذلك لان الزكاة فيه
 مطلوبة قبله وبعده ونجدة كذلك فلا دخل له في واحد منهما
 وفائدة الاعلام بحجبه بنفسه او باتباعه اليهم في ذلك الوقت
 لاخذها منهم فيه على اننا لانسلم ان تعيين الامام ليس شرعا بل هو
 شرعي لا اعتبار الشارع اياه اذ هو تصرف مطلقا قال
 العلامة الناصر كان عليه ان يقول بيدى قوله مطلقا او لا كما فعل
 ابن الحاجب ليعبر التعريف بدخول وقت التقصيصات كالصلاة في
 النسبة فان وقتها الذي هو وقت تذكرها وان كان مقدر شرعا
 لكنه مقدر ثانيا لا اوليا ولا وقع وزنا وعبر المعبر بقوله مطلقا
 كان على الله ان يجعل على انه نعم لمصدر محذور في اي تقدير مطلقا

ليس مقيدا بأحد دون أحد ويكون صحيحا من غير أن يكون مقيدا
تقديره مقيد الوقت ذكر النسبة فانه مقيد بشرها لكن بالنسبة للناسي
فقط وأما على ما صنع من تفسيره بقوله أي موسعا الخ فلا يكون احترازا
عن شيء بل مجرد الانبساط وعليه التفسير بصدق بالوقت المذكور
فلا يكون مطرا أو اجاب في الايات بأن المتبادر من المقدر محدود
الاول والاخر ويصح أن يكون الوقت المذكور خارجا به فلا يحتاج إلى
الاحتياط بل لا يخلط على التفسير الذي ذكر العلامة وبما
التفسير مطرا على ما صنع ثم يرد على ما اختاره العلامة من وج
الوقت المتبعي كوقت أحد النجوم عقدين تقديما أو تأخيرا فانه لم يقدر
لتعريفه حصة الوقت الاول بل تأييدا عند ظهوره وخر مسوغ الجمع ولم
يقدر الجمع لها تقديرا مطلقا بل مقيدا بأحد دون أحد فقدر
أي موسعا الخ لتعريف الاطلاق وضابط الموسع ان يزيله على مقدر
العبادة وضابط التحقيق ان يكون بمقدارها فقط كزمان
الصلوات الخ لا يخفى ان يكون موسعا باعتبار الاصل والافتقار لتحقيق
لعارض كما لو ارتفع المانع والباقي من الوقت ما يسمعها فقط
وسنمنا أي الصلوات الخمس وشمل كلامه القبلية والبعدية لكن إذا
لم يفرغ من العرض الاول الباقي من الوقت ما يسمع البعدية كان وقتها
مضمنا في موضع باعتبار الاصل وقد يضييق لهذا العارض كزمان
صوم رمضان أي لأنه لا يسمع صوما غيره وأيام البيض أي أيام
البياتي البيض وهي ليلة الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من كل
شهر كنه في ذي الحجة يصوم يوم ليلة السادس عشر من كل شهر ليلة الثالث
عشر لأنه محرم صومه لكونه من أيام التشريق كما هو معلوم من محله
فالم يقدر له زمان الخ تفرع على مفهوم تعريف الوقت بالزمان المقدر

لشرا كالقدر والفعل تمثيل لما لم يقدر له زمان في الشرع
والمراد بالقدر المنذور المطلق قد عرفت ما فيه وغيرهما
الاحتياط اليه مع الكافي فهو مستدرك معها ولعله ذكره توطئة للفتا
كما لا يخفى مثال الغير هما الغوري للغير هما الصادق بالغوري
وغيره لا يقال لو كان غوريا لا جبر عليه الذي ويصح أن نقول
لو كان غير غوري لما حرم استحقاق الكفر وأعماله بجبر عليه الذي
ويصح لصحة تقوينا مع ترقب وقوعه منه اهـ شيخ الاسلام
لا يسمي فعله إذا لم يقبل لا يسمي فعله بعضه مع أنه يرى أنه أوقف
بالقول الرابع من قولنا إذا لم يقبل الكل إذا على كل من القولين
ثم التفسير بالفعل لا يخفى عن تسمي بالنسبة للإيمان لأنه المقصود
المخصوص والتحقيق أنه من مقولة الكيف كما قاله في الايات والحيث
بأن المراد بالفعل ما قابل الانفعال فيشمل الكيف وله
قضاء انما ذكره هنا باعتبار كونه يعلم مما سيأتي والافهم ان يتفرع
على ما تقدم وإن كان الزمان الخ جملة جملة وقضا
فعل كل وقيل بعض الخ لا يخفى ان القول الاول هنا مبني على القول
الاول في الايراد والقول الثاني هنا مبني على القول الثاني في الايراد
فهو من قبيل الف والشر المربوب وقد مر هذا القول بالكل وقدم
في الايراد القول بالبعض الرابع فيه ما فان قيل لم يقبل هنا بعد خروجه
كما قال في الايراد خروجه اجيب بأنه انصاف الفعل نحو وج
وقته هنا معتبر حين فعل كذا وبعضه كما يترجم من قوله ما خذ
وقت إذا أردت ذلك مضيق عن التقييد بالبعدية المذكورة وانصافه
بمخول وقته في الايراد معتبر كذلك حين فعل كذا وبعضه كما يؤخذ
من قوله ما دخل وقته وذلك غير مضيق عن التقييد بالقبلية المذكورة

تفسير ما

لأنه كما يصدق بها يصدق بالبعدية مع أنه يكون أداً
ما خرج وقت أدائه المراد بوقت أدائه جميع الوقت المقدر له شرعاً
الذي ذكره المصنف فيما تقدم بقوله والوقت الزمان المقدر له شرعاً كما
أشار إليه المصنف بقوله من الزمان المذكور وعلى هذا فلو قال المصنف
وقته كما قال في الأول كما سيذكره الشرح يرد على عكس التعريف الأول
كما قال العلامة الناصر فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده فإن
ذلك قضاء وقد قصد الشرح دفع ورود ذلك كما قاله في الآيات بقوله
فيما يأتي ولما أطلق البعض في الأول الخ لكونه المقدر المشهور أن وقت
أدائه ليس جميع الوقت المقدر له شرعاً بالنسبة للصلاة بل من أول
الوقت المذكور إلى أن يبقى ما لا يسع ركعة فيخرج وقت الأول أعداً
من الشرط المتقدم ويصدق التعريف الأول بما أورده العلامة
الناصر فلا حاجة لقول المصنف ولما أطلق البعض في الأول الخ وإنما فلا
يجوز قوله ولو قال المصنف وقته كما قال في الأول كفى بالنسبة للتعريف
الأول لتصوره على ما لو فعل الكل بعد الوقت دون ما لو فعل أقل
من ركعة في الوقت والباقي بعده وأما بالنسبة للتعريف الثاني فهو
متجه بل قول المصنف وقت أدائه بالنسبة إليه يرد عليه ما لو فعل الكل
قبل خروجه الوقت لكان وقع البعض بعد خروجه وقت الأول فإنه يصدق
عليه أنه فعل بعض ما خرج وقت أدائه مع أنه إذا أوجب الجملة بالتعبير
بوقت أدائه صواب بالنسبة للتعريف الأول وبوقت صواب بالنسبة
للتعريف الثاني فتدبر من الزمان المذكور أي في قوله الزمان المقدر
له شرعاً وهذا بيان لوقت أدائه على ما فيه مع فعل المصنف
للقول الثاني ويجري فيه ما تقدم أيضاً أي كما فعل البعض الأول
بعد صلاة كان أو صوماً تعميم فيما خرج وقت أدائه ونحوه كل

كقوله

قوله

من

من بعضه خارج الوقت فلا فرق فيه حتى يبين أن يكون صلاة أو
صوماً تعميم فيما خرج وقت أو لم يتغير عن غيرهما لعل بالمعقولة
عليها أو للتيسير مجبى جميع ما ذكرها فيه كما تقدم عن شيخ الإسلام
في الصلاة أي دون الصوم لظهور عدم تصوره أذ لا ينافي
تلفيقه من يومين كما مر والحديث المتقدم الخ جواز سؤاله
وأرد على القول الثاني صورته كيف تكون الصلاة قضاء وإن كان
المفصول منها في الوقت ركعة فأكثر مع أن الحديث المتقدم يدل على
تحقق الإدراك في ركعة في الوقت ولهذا ذكر أسنده به على القول
الأول من قول الأول المبني عليه القول الأول من قول المصنف
وحاصل الجواب أن الحديث وأرد في بيان القدر الذي يجب
الصلاة بأدراكه من الوقت بعد نزول الغدير لا في بيان القدر
الذي تصبر الصلاة بأدراكه أدنى الذي الكلام فيه قاله في
الآيات ويضعف هذا الجواب أحواجه في ارتكاب المجاز في أدراك
في موضعين فإن معناه أدراك الأول عليه أمكنه أدراك ركعة ص
ومعناه أدراك الثاني وجبت عليه الصلاة أه فيها أي في
الصلاة أو في الركعة أي في شأنها وقد بقي من الوقت الخ الأول
للحال كما هو ظاهر ما يسع ركعة إنما قيد بالركعة على هذا
لأنها محل وفاق والأفلا أدرك قدر تكبيرة الإحرام وجبت عليه
الصلاة أيضاً ولو قال المصنف الخ مبني على ما تقدم من أن المراد
بوقت أدائه جميع الوقت المقدر له شرعاً كما علمت وأما على ما تقدم
من أن وقت الإدراك من أول الوقت إلى أن يبقى ما لا يسع ركعة فليس
قال المصنف ما ذكره بل يكفي بالنسبة للقول الأول وأن كفى بالنسبة للقول
الثاني كما تقدم توضيح أسنده كما الخ المراد بالأسند أنه طلب

الادراكه فالسائق والتا للطلب وقد اذنته العلامة الناصر
 بانه لا يتصل بفعل الصلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطريقه
 مضمونه تبين انتفاؤها لانه ليس استدراكا لما سبق لمقتضى
 لسقوط مقتضى الفعل الاول وهو قضاء بلا نزاع فيكون كحد
 غير متعكس ولا يحق ان فعل الصلاة جماعة في وقتها مطلوب
 وحي يصدق على فعلها بجماعة بعد وقتها المؤداة فيه فادرك
 انه استدراك لما سبق لمقتضى وليس قضاء فيكون كحد غير متعكس
 اخر اجبه منه بالقيده المذكور كما فعل الشرحي نظر واجاب في الادراك
 عن الاول بجمع عدم التعلق الذي ادعاه لانه لما تبين انتفاؤها
 الطهارة تبين طلب الفعل مرة اخرى اذ لم يقع على خلل بطلان فعله
 مرة اخرى فاذا فعل بعد الوقت صدق عليه انه استدراك لما
 سبق لمقتضى وهو الطلب الذي تبين بانتفاؤها الطهارة فتقوله
 لسقوط مقتضى للفعل الاول قلنا الساقط هو مقتضى الفعل الاول
 وهناك مقتضى اخر بدليل اخر وعن الثاني في جوابه اوضح ان
 المفهوم من كلامهم ان الايمان بالفعل لا يقال له استدراك لما
 سبق لمقتضى الا اذا كان مطلوبا على وجه الجبرية للحال الواقع
 او لا اما بتركه الفعل راسا او ما يتعلق عليه وجه فيه خلل والاعادة
 جماعة ليست مطلوبة لذلكه اه وتفتب بانه في جوابه عن الاول
 نظر الان انما يطلب الفعل مرة اخرى عند تبين انتفاؤها الطهارة وهو
 معنى قولهم القضاء بامر جديد فلا يحصل الطلب ولا ثم تبين عند
 تبين انتفاؤها الطهارة كما هو صريح كلامهم بل انما يحصل عند
 التبين المذكور وذلك بعد الوقت لا فيه وحي فالاولى في الحكم
 الاول ان يقال لما تبين بانتفاؤها الطهارة عدم اجرائها الفعل

الاول

الاول كان كان مقتضى للفعل لم يسقط فيكون الايمان به
 بعد الوقت استدراكا لما سبق لمقتضى في الوقت حكما والاول
 في الجواب عن الثاني ان المتبادر من سبق مقتضى للفعل سبق
 للمقتضى لفعل ذاته وفي هذا لم يسبق مقتضى لفعل ذاته لانه
 قبل وانما سبق مقتضى لفعل الوصفه وهو كونه جماعة على احد
 القولين عندنا كما سيأتي فتدبر بذلك الفعل اي فعل الكل
 او البعض على الخلاف السابق مقتضى تقدم ان اسناد
 الاقضا الى الخطاب من باب اسناد الشيء الى ما هو كالتد والا
 فالمقتضى حقيقة هو اسندت للفعل المراد بالفعل هنا
 المعنى المصدرية كما يفيد قول الثاني لان بفعل ولا يصح ان
 يراد به المعنى الحاصل بالمصدر الذي هو المفعول لانه في يتكرر مع
 قول الراعي ضميره لما الواقع على المعنى الحاصل بالمصدر كما ان كل
 وبعض في الغريفة واقعين عليه بدليل وقوعه باعتعلق الفعل المراد
 به المعنى المصدرية افاده في الايات اي لان اي لا يفعل بالبنا
 للمفعول فالمصدر مسبوك من فعل المفعول لان المحفوظ في الاقضا
 السابق هو الفعل المجرى المطلوب دون خصوصية الفاعل من القاض
 او غير كما افصح به قول المص مطلقا قال العلامة الناصر
 وجوبا او ندبا اي اقضا وجوبا او ندبا فمما منصوبان على
 المفعولية المطلقة لكن بتقدير مضاف وهذا اقر به من جعل الناصر
 لهما منصوبين على الحالية من مقتضى فان الصلاة المندوبة
 انما تجوز للتقديم وتيقاس عليها ان مقتضى القياس عليها وجوب
 النص فيها وهو كذلك لانه ورد انه صلى الله عليه وسلم قضى سنة
 الظهر بعد العصر ولعل الشك لم يذكره لانه ليس بصدقة فتقوله مقتضى

الخ لا يرفع على التعميم السابق أحسن من قول ابن الحاجب
 الخ التعبير بقوله أحسن مستخرج من خبر وهو ظاهر عند من يجوز
 التعريف بالأخص كونه لا يشترط في التعريف كونه جامعاً وإنما عند
 من لا يجوز ذلك كونه شتماً ما ذكر فقوله مقتضى معنيين واعتذر
 العلامة الناصر عن ابن الحاجب حيث قال العذر له ببيان ذلك
 علمه هبه من اختصار القضاء الواجب إلا الفجر فإنه يقتضى
 حقيقة وقيل مجازاً هو وفيه أن هذا الاعتذار لا بدفع الأحسن
 أو شمول التعريف لساكن المذهب أحسن من اختصاصه ببعضها
 على أن فيه قصوراً على نفسه هبه بالنظر للفجر إلا أن يكون قاشلاً
 بمجازية قضائه لكن لو قال الخ استدراك على قوله أحسن
 كان أخص وأرفع وأما الأخصية فظاهرة وإما الأوضحية فلا تحتاج
 متعلقاً الاقتضاء على هذا وتعد على الأول المخرج إلى جعل التأخر
 بدلاً استعمالاً من الأول وفي ذلك خفا قال العلامة الناصر هذا على
 جعل قوله له متعلقاً بمقتضى وهو غير متعين يجوز أن يكون متعلقاً
 بسبق جبراً به لزيادة الربط كما قاله في قوله تعالى اقترب للتأخر
 حسابهم أنه وتقتب بأن الأوضحية ثابتة على هذا الوجه أيضاً كما لا
 يخفى مطلقاً حال من الفعل كما يشير إليه قول الشافعي من
 المستدرك الخ من المستدرك الخ أي ومن غير وقوله ومن
 غيره أي فقط من غير التام أي والحائض متعلق بفعل
 وإن انعقد الخ الأول للحوال لوجوب القضاء لها أي في الواجب
 وقوله أو نذبه لها أي في المندوب ومقتضى هذا الصنيع أن انعقاد
 السبب مطلق بوجوب القضاء أو نذبه مع أن الأمر بالعكس ويجاب
 بأن وجوب القضاء أو نذبه على غاية وجوبه وخبره يقتضي

الاستدراك

الاستدراك إعادة الصلاة الخ هذا الألبان في ما سبق في تعريف
 الإعادة من أنها فعل العبادة في وقت أداؤها لاحتمال أن أراد
 الإعادة بالمعنى اللغوي أو جري على قول عنه تأييد اعتبار
 وقت الإعادة في الإعادة وهو ما صرح به البرماوي حيث قال
 العبادة أن سبقت بمثلها سميت أعادة كونهما اسمي في الوقت
 إذا وبعده قضاء فلها في الأول اسمان إذا وأعادة وفي الثاني اسمان
 أيضاً قضاء وأعادة وغاية ذلك أن بين الإعادة وكل من الأدا
 والقضاء عمومًا وخصوصاً من وجه ومن صرح بأنه لا يعتد بوقت
 الإعادة في الإعادة سليم الرزقي في التعريب أنه لكن ما ذكره من تسمية
 الإعادة بعد الوقت قضاء ينافي إخراج الشك لها بعبارة الاستدراك
 فإنه قضيتها أنها لا تسمى قضاء ولا مانع منه لاحتمال أنه القضاء
 لا يكون إلا حيث لم يقع فعل مجزئ في الوقت المؤداة في
 الوقت أي ولو جماعته كما اقتضاه إطلاقه بعد أي بعد
 الوقت وهو ظرف لإعادة الصلاة المذكورة في جماعته
 مثلاً قضيتها ذلك جواز الإعادة بعد الوقت ولو فردي والمفهوم
 من الفروع خلافه إلا إذا جرى خلاف في صحة ما وقع في الوقت
 فلتسرا عادت مطلقاً لكن لظواهر أعادته بعد الوقت تسمى قضاء
 لأنها استدراك لما سبق لم يقتض فظهر إعادة القول لمعومه
 صحة الواقع في الوقت فكان الأولى حذف قوله مثلاً لكن الشك مطع
 فيقتل أنه وقف على قول يجوز الإعادة بعد الوقت ولو فردي أنه
 آيات بهر في ولما أطلق الخ الشارح هذا الذي دفع الاعتراض على
 التعريف الأول للقضاء بأنه غير متعكس لعدم شموله لما وقع قبل
 من ركعة في الوقت والباقي بعده وقد عرفت فيما تقدم أن التعريف الخ

المذكور شامل لهذه الصورة فلا اعتراض عليه اصلاحا حتى يحتاج
 لقول الشئ ولما اطلق الخ في الادي في تعريف العالم الخ
 علة لقوله اطلق بقية المتقدم أي الذي هو ان يكون
 المفعول منها ركعة أفقر على الكل أي لرفع المقابلة
 في القضا أي في تعريفه فيضم الخ أي لا مانع من ان يكون
 قضا كعكسه اذ الصلاة لا تخلو إما ان تكون اداء وإما ان تكون
 قضا وقوله اليه أي الى الكل أي الى فعله كما هو المتبادر من ان
 فعل الخ بيان لما خرج بالقياس لكن لا يخفى انه الذي يخرج من حد
 الادر او يضم الى فعل الكل المذكور في حد القضا فعل اقل من ركعة
 في الوقت والساقية بعد ذلك قال العلامة الناصر واجاب في الايات
 بأنه يجوز ان يكون الكلام على حد ومضاف في الجائزين والتقدير
 فيضم الى الحكم حكم ما خرج من اجل ان فعل الخ والاعتراض في
 والفرق بين هذا أي حيث كان قضا وقوله وذي الركعة
 أي حيث كان اداء والمراد باسم الإشارة فعل اقل من ركعة والباء
 بعد والمراد به ذي الركعة المفعول ذ والركعة في الوقت والباقي بعد
 على معظم الخ احترز بالمعظم في الموضوعين عن الجائز
 الاخير والاشبه فيه والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لم يعد
 والسلام اذ معظم الخ علة لقوله تسهل الخ كالتركيز لها
 انما لم يكن لها تركيز حقيقة لانه التركيز هو الايمان بالنبي ثانيا
 مراد ايها التاكيد الاول وهذا ليس كذلك لانه مقصور في نفسه ولم
 ولذا لم يكن كل واحد من الخس تركيزا للمشبه في الاحس افادة العلامة
 الناصر مع زيادة فعل ما بعد الوقت تابعا لها مقتضا ان تسمية
 الكل اذ استيعبه ما بعد الوقت لما فيه وهو كذلك بالنظر للحقيقة

الاي

الاي وان لم ينظر اليه القضا وسواء ذلك اذ حقيقة على القول بأنه
 اذ اكسبنا في بيانه بخلاف ما دونها أي فانه ليس مشتملا على
 معظم افعال الصلاة اذ ليس معظم الباقي كالتركيز فلا يجعل ما
 بعد الوقت تابعا له والمقتضى المفعول الى العهد كما يشهد اليه
 قول الشئ من كل العبادة الخ وبذلك استغنى المص عن التصريح
 بالنتيجة تعريف المقتضى فلا نفص في التعريف واه ارجاه العلامة هـ
 الناصر كما تقدم نظير من كل الخ دفع به ما قد يتوهم ان المراد
 المفعول ولو بعضا فقط فيكون المقتضى اسما لذلك البعض فقط
 اوقبله وبعد على الثاني بخلافه على الاول لا شرط الخ خارج
 الوقت عليه وانما عرف الخ اعتذارا عن المص في جمعه بين
 تعريف الادر والمؤدي وبين تعريف القضا والمقتضى مع انه يستغنى
 بتعريف الادر عن تعريف المؤدي وبالعكس وكذا بتعريف القضا عن
 تعريف المقتضى وبالعكس المصدر والمفعول اليه فيهما الجنس
 فيشمل المصدر الادر والقضا ويشمل المفعول للمؤدي والمقتضى
 المستغنى باحدهما أي بتعريف احدهما عن تعريف الآخر فكان
 مقتضى ذلك عدم الجمع بينهما لكنه جمع بينهما لفائدة وهي الإشارة
 الاثنية والتكرار انما يكون مضافا الى انقضاء الفائدة وهي الإشارة
 الاثنية قائلا في المؤدي ما فعل أي حال كونه قائلا الخ وهذا
 من جملة المعلن بالإشارة الاثنية كما لا يخفى الذي الخ صفة لما
 فعل الذي هو مفعول قائلا وقوله صدر به ابن الحاجب الخ أي
 حيث قال مثلا الادر ما فعل قبل خروج وقته والقضا ما فعل بعد
 خروج وقته والاعادة ما فعل ثانيا في وقت اداؤه قال أي
 المص في منع الموانع قال انما الاستدراك الى المص للتبعية على انه

لا يجوز عن نظرنا قالوا بها وي من ان اطلاق الاداء والقضا
في عبارة الاصوليين والعلم بها من اطلاق المصدر على المفعول
الذي صار مشهورا وتكرر حقيقة عرفية كاطلاق الخلق بمعنى
الخلق والمص ان يمنع ان يصار حقيقة عرفية بل صار مجازا
شائعا وشيوعه لا يمنع الاعتراض على ابن الحاجب كما اشار
اليه بقوله وان كان اطلاقه شائعا لان الاول اجتناب
المجاز في مقام البيان خصوصا في مقام التبريد وان كانت
شائعا اشارة الى الاعتراض الخ قد يقال هذه اشارة
لا توقف على الجمع بين تعريف المصدر والمفعول بل يكفي فيها
الاقتصار على تعريف المصدر بانه فعل العبادة او تعريف
المفعول بانه ما فعل وبجواب بان المراد اشارة على الوجه
الابن اذ قد لا يفهم من الاقتصار المذكور اشارة الاعتراض
بل مجرد افادة عبارة اخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب قوله
في ذلك اية تصدير تعريف الاداء والقضا والاعادة بما فعل
المخرج الخ لفت الاسم اشارة وقوله لتصريحه اي لاجل
تصريحه فليس مجازا والمجوز المذكور صلة المخرج وانما صلة
المجوز والمجوز بعده كما هو ظاهر قوله الى تاويل المصدر بالمفعول
اي بان يقال المؤدي والمفعول والمعاد وان كان اطلاقه
عليه شائعا اشار بذلك الى ان شيوعه لا يدفع الاعتراض على
ابن الحاجب لما تقدم وعده في المعنى الخ جواب عما
قد يقال لها غير المص في المؤدي بما فعل اشارة الى الاعتراض
على ابن الحاجب كان عليه ان يعبر في المعنى ايضا بما فعل فلم
عده في المعنى عما فعل الى المفعول لانه اخبر منه اي

لان

لان المفعول اخبر مما فعل ولم يعبر في المؤدي بالمفعول بل بما
فعل مع ان هذا التعليل باقي فيه ايضا لما علمت من اشارة الى
الاعتراض على ابن الحاجب فتوصل انه غير المؤدي بما فعل
لا اشارة للمذكورة وغير المعنى بالمفعول دون ما فعل لانه
اخبر منه هذا ما يؤخذ من كلام المص في منع الموانع وعبارة الشيخ
خاله وقال في المؤدي ما فعل وفي المعنى المفعول هو ما من تكرار
اللفظ لو سوى ما بينهما وخص الاول بالفعل والثاني بالاسم
لان الفعل المبني للمفعول متقدم على اسم المفعول والمؤدي
سابق على المعنى فجعل السابق للسابق واللاحق لللاحق وهذا
احسن من قول المص في منع الموانع وعده في المعنى عما فعل الى
المفعول لانه اخبر منه فان فيه نظر الا ان كلامه كحتمان اسم
موصول وصلته وليست ال حرف تعریف حتى يقال انها كالحرف
من مدحولها فلا تعد فيه كلمة انتهت ويمكن ان هذا الظاهر هو
حكمه استنادا اليه ذلك الى المص بقوله قال الخ اي بكلمة
فيه بذلك على ان مراد المص الاختصار باعتبار الكلمات لا
باعتبار الحروف والافعال الا خسر باعتبارها فان قيل الغرض
من الاختصار تصغير الحرف وهذا انما يكون في الاختصار باعتبار
الحروف اجيب بان هذا ليس كليا وانما هو في الجملة فلا ينافي
انه يتعلق الغرض بالاختصار باعتبار الكلمات في بعض المواضع
لبعض الاغراض وهو رفع الثقل الذي يحصل من تكرار اللفظ
لغيره هنا بما عبر به ثم ولا يخفى ان قول الشيخ اي بكلمة مبني على
ان معرفة الموصولة اخذ من قوله اذ لام التعريف الخ وبيان
ما فيه من العلامة المتأخر وتقدم في عبارة الشيخ خاله لانها

موصولة وليست حرف تعريف ويمكن أن الشئ كجاء في ذلك
 المص كما قد يشعر به اسناد التعليل المذكور اليه بقوله قال الحكماء
 تقدم التبيين عليه اذ لام التعريف نحو علة لقوله لانه
 اخبر عنه أي بكلمة وقد اعترض العلامة الناصر بان اللام في
 مثل ذلك اسم موصول على التعريف لا حرف تعريف ولو قيل ذلك ما
 ما تقدم في عبارة الشيخ خالده واجاب في الايات بوجهين احدهما
 احسنهما ان مفعول اسم جبر لما يتعلق به الفعل فتكون اللام
 عليه معرفة لانها اشارت لما فهم من تعريف القضا وليست صفة
 حتى تكون اللام الداخلة عليه موصولة كالجزم من مدخولها
 قال العلامة الناصر ان قلت كيف يعقل انها جزم من مدخولها
 الذي هي خارجة عنه قلت المراد من مدخولها معها هو يعني
 ان اللام كالجزم من مجموع مدخولها معها وقد يقال لا ورود
 لهذا السؤال اصلاحه لا يحتاج للجواب عنه بما ذكرنا لا يصير
 في ان يقال ان اللام كالميم من مفعول في شدة الاعتراض نعم لو
 قال جزم من مدخولها ورد عليه انه كيف يعقل انها جزم من مدخولها
 الذي هي خارجة عنه ويجاب عنه بان المراد من مدخولها
 معها فتكون جزم من مجموع وبذلك يكون جوابه مشكلا لان
 اللام جزم من مجموع حقيقة لا كالجزم منه الا ان يقال المجموع
 كالجملة الواحدة مع كونه في الحقيقة كلمتان وحيث فعل اللام
 كالجزم ظاهر فتدبر فلا تغد فيه الخ هذه نتيجة التعليل
 المذكور اعني قوله اذ لام التعليل الخ ووجه هذا الاستنتاج
 انها لما اشبهت جزم الكلمة لسبب اعتراضها بمدخولها لم تغد فيه
 كلمة وان كانت في نفس الامر كلمة وحيث مجموع الكلمتين يعد كلمة فيكون

اخبر

اخبر في الجملة باعتبار الكلمات من مجموع لا بعد كلمة وتوجيه
 الاستنتاج بما ذكرنا في نظير العلامة الناصر فيه حيث قال
 وفي استنتاج عدم عدوها كلمة من كونها كالجزم بل من كونها جزم
 نظر لا يخفى انه على ان قوله بل من كونها جزم يبطل انه لا شبهة في
 ان جزم الكلمة لا بعد كلمة وقبل انه يشير به الى ان حرف المضارعة
 جزء من المضارع وهو بعد فيه كلمة وفيه انه خلاف اصطلاحهم
 وزاد الخ غرضه بذلك الاعتماد من المص في اتيانه بالمع
 بعد في كلام الاصوليين من ذكر مسألة البعض في تعريف الأداة
 والقضا مسألة البعض قال العلامة الناصر التعريف في
 الاصطلاح ليس من المسائل لانه لا حكم فيه بل فيه تصور فقط
 اذ هو مركب تقييدي فاطلاق المسألة عليه مجاز اعني علاقته
 بالزوم لانه يستلزم مسألة كان يقال فعل البعض في الوقت
 اذا وكان يقال فعل البعض خارج الوقت قضا لكن قال بعض
 المحققين احسن منه ان يقال اطلاق المسألة باعتبار مجموع التعريف
 والتعريف كقوله والا ففعل بعض الخ ومجموعها مسألة والمركب
 التقييدي انما هو التعريف فقط اه والقرآن مجموعها ليس مسألة
 ايضا لان التعريف لم يحل على المعرف حقيقة ولو كان يتراى بحسب
 الظاهر انه حمل عليه لانه على تقدير ابي التفسيرية فالمصير الى
 المجاز جزم على ظاهر كلام الفقهاء الخ استغنى من كلامه ان في
 هذه المسألة اصطلاحات ثلاثة الاول اصطلاح جمهور الفقهاء
 وهو وصف جميع الصلوات التي وقع منها ركعة في الوقت والباقي
 بعض حقيقة على قول وهو لا جزم وبالقضا حقيقة على قول اخر نظر
 في كل من القولين الى ما يدل عليه من الأدلة كحديث من ادرك ركعة

١٤٠

من الصلاة فقد ادرك الصلاة في الاول فان ظاهره ان هذه الصلاة
توصف بالاداء حقيقة الثاني اصطلاح الاصولييين وهو
عدم وصف الصلاة المذكورة بهما نظر التحقيق اعني عدم وقوع
جميعها في الوقت وعدم وقوع جميعها بعده وظاهره ان وصف
جمهور الفقهاء لها بما باعتبار هذا التحقيق المحفوظ للاصوليين
بتبعية ما بعد الوقت له على القول بالاداء والعكس على القول بالقضا
الثالث اصطلاح بعض الفقهاء وهو ما حققه حيث وصف ما في
الوقت من تلك الصلاة بالاداء او ما بعده بالقضا وبهذا التقدير
تباين الاقوال الثلاثة ولا يخفى انه لم يلزم عليه ان الاصوليين يصفون
الصلاة المذكورة بهما مجازا بالتبعية المتقدمة مع ان ذلك غير
معروف عنهم هكذا ينبغي تقرير المقام فعض عليه بالخواجة فانه
دافع للايراد ان على اسمها وجه والله الموفق
اي جمهورهم لا كلام اخذ من قوله وبعض الفقهاء حقق الخ
لذا ان الخاي للصلاة ذات الخاي لجميع الصلاة صاحبة الخ وقوله
الركعة في الوقت اي والباقي بعده بهما اي بالاداء حقيقة
على قول وبالقضا حقيقة على قول آخر وسبق ترجيح الاول وليس
المراد بهما معا كما لا يخفى وان كان الخ والاول والحال وقوله وصفها
اي في كلام الفقهاء والضمير لذات الركعة بهما اي بالاداء على قول
وبالقضا على قول آخر كما عرفت في التحقيق اي باعتبار التحقيق
لنظر واليه والواقع انهم اعني جمهور الفقهاء لم ينظروا اليه بل انظر
نظري في كل من القولين الى ما دل عليه من الادلة كما تقدم
المحفوظ الخاي مجرده لانه نظر والتحقيق فخر واعلى ان ذات الركعة
في الوقت لا توصف باداء ولا بقضا الا كلا ولا بعضا لا حقيقة ولا

مجازا

مجازا بالتبعية المذكورة كما في الايات بتبعية ما بعد الوقت
لما فيه اي على قول الاداء وقوله والعكس اي على قول القضا والمراد
بالعكس تبعية ما في الوقت لما بعده ولا يخفى ان قوله بتبعية الخ
خبر كان والباقي سببية وبعض الفقهاء هو ابو اسحاق
الروزي ومن تبعه وقوله حقق اي تحققتا اخر غير التحقيق
المحفوظ للاصوليين فوصف ما في الوقت منها اي من
الصلاة المذكورة وقوله وما بعده اي منها وانما حذف الشئ العلم
به ولم يبال بتبعية العبادة الخ اي يكون بعضها متصفا
بصفة والبعض الاخر متصفا بصفة اخرى في الوقت متصفا
بالاداء وما بعده متصفا بالقضا على كلام بعض الفقهاء في
الموصف بذلك اي بكل من الاداء والقضا الذي لم يفت
للتبعية وقوله فرضه غير اي لانه غير معروف وان كانت العبادة
كلها قد توصف بوصفين باعتبارين كما سيأتي في الصلاة في
مكان مفصوب فسقط ما قيل لا وجه للفرار المذكور لان وصف
العبادة باعتبارين معروف قد برر وعلى هذا اي على
تحقيق بعض الفقهاء ووصفه لما في الوقت من اداء او ما بعده بالقضا
وقوله والقضا اي وعلى القضا لجميع الصلاة على القول به كما هو
احد القولين عند جمهور الفقهاء بائتم المصلي بالتأخير اي
بتأخير الصلاة الى ان يبقى من الوقت ما لا يسعها وكذا على
الاداء لجميع الصلاة على القول به كما هو احد القولين عند الفقهاء
وانما فصله بكذا لما ذكر فيه من الخلاف فان قيل لم يقل وعلى
التحقيق المحفوظ للاصوليين اجيب بانه اكتفى من ذلك بقوله
نظر التحقيق وذلك ان نقول الاثم وعندنا تأخير تب على كلام الفقهاء

لا على كلام الاصولييين نظر الملتحقين أي الملتحقين بالاصولييين
 ووجه الاعم نظر الملتحقين انه قد اخرج بعض الصلاة عن وقتها
 ولو كان ادخل هذا القول فلا يلزم من الاداء عدم الاعم
 وقيل لا يلازم على القول بالاداء نظر الملتحقين أي لظاهر
 كلام الفقهاء وقوله المستند الى الحدوث أي الذي هو قول صلي الله عليه
 وسلم من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة أي مؤداة
 والاعادة الخ في الاعادة ولم يعرف المعاد مع ان قياس
 ما من تعريفه الاذي ولو أدى ولم يعرفه القضا والمقتضى ان
 يعرف الاعادة والمعاد انما على معرفة تعريف المعاد من تعريف
 المؤدى بناء على ان الاعادة قسم من الاداء كما هو ظاهر كلامهم على
 انه لم يتركه بل اشار اليه بقوله فالصلاة المذكورة معادة اوله
 الفقه فسر الشئ الضمير بالمعاد اشارة الى انه عائد لما يقسم من الاعادة
 ودفع بقوله أي فعل الشئ ثانيا ما يرد على ذلك من لزوم الدور
 بسبب اخذ المعاد في تعريف الاعادة مع انه مشتق منها واخذ
 المشتق في تعريف المشتق منه بوجه الدور ومن عدم شمول التعريف
 مع الاعادة لا اوله لان المعاد هو المفعول ثانيا فيكون الفعل المسلط
 عليه ثانيا ووجه الدفع الذي اشار اليه ان المعاد يلاحظ مجزعا عن
 الوصف فيراد به الشئ ويكون الفعل المسلط عليه هو الفعل الذي
 يغير به الشئ معاد او هو فعل الشئ ثانيا لا الفعل الوارد عليه بعد
 تحقق كونه معاد او هو فعل الشئ ثانيا فصاحدا وانما الضمير
 بالمعاد ثم قال أي فعل الشئ ولم يقل من اول وهلة أي فعل الشئ مع
 كونه المراد والاخر ليس بضمير بالشئ الاول الى بيان ان مرجع الضمير
 متقدم بالفتح كونه من مرجع الاعادة على حد قوله تعالى

اقرب

اقرب للفقهاء وبالمفسر الثاني لدفع ما يرد على ذلك مما ذكره
 اعترض العلامة الناصر بان اليراد بتوجه على اللفظ وان صح المراد
 لان المراد لا بدفع اليراد بان التعريف على هذا لا يتناول الاعادة
 الاولى دون ما زاد عليها قال ولو اعيد الضمير على المفعول المذكور
 قبله لم يكن بعيدا هو واختاره في عود الضمير هو ما اختاره الكمال
 وشيخ الاسلام لسلامة محامروا لكون التعريف مجزعا عن الضمير هو الضمير
 الشائع بخلاف كونه متقدما بالفتح واجاب في الايراد عن الاول
 بان محل كون المراد لا بدفع اليراد انما لم توجد قرينة واضحة على
 ذلك المراد والادفع اليراد كما تقدم وقد وجدت القرينة المذكورة
 كقوله فالصلاة المذكورة معادة وعن الثاني بان المراد بقوله ثانيا
 لا اوله في قوله تعريف الاعادة الاولى وما فوقها على ان المختار
 ان الاعادة معقدة بالمرء الواحدة كما عليه كثير من واقضاة نص
 الشافعي وهو المعقد في الفروع وانما لم يعد الضمير الى المفعول
 لان المفعول في كلام المتن معقد تقدير كونه فعل بعد خروجه
 الوقت ويستحيل فعل بعد ذلك في الوقت فيحتاج في صحة الكلام
 الى اعتبار عود الضمير اليه بدون قيد فيكون فيه استقراهم ومثل ذلك
 ذلك وان عود تكلف ظاهر هو الانصاف انما قل تكلفا مما اختاره
 المشهور في ذلك اليرادات وتكلف اجوبتها وقال بعضهم
 الضمير عائد للعيد وانت خبير بان يلزم عليه ان التعريف يصدق
 بفعله او لا فلا يكون مطرا فيلتامل أي المعاد تفسير للضمير
 اليه فقط وقوله أي فعل الشئ ثانيا متبني له ايضا لكن مع ذكر
 المضاف معه في وقت الاداء قال العلامة المناهر الاوضح
 والاخر في وقته اما الاخر بترفسله واما الاوضح فلا

١٤٢

لانه لو عذر بذلك لم يشمل ما لو وقع ركعة في الوقت والباقي خارج
 فانه لا يصدق عليه فعله في وقت مع اعادة ونصدق عليه
 فعله في وقت الاداء فاداه في الايات ولعل العلامة الناصري يكره
 على ان المراد بوقت الاداء جميع الوقت المحدود كما يؤخذ من كلامه ثم
 فيما تقدم وقد عرفت ثم ان المقرر المشهور خلافه لانه لا يصدق
 المعاد قبل التحلل وقيل لعذر لا يتبادر من هذه العبارة ان
 التعريف عند المص قد تم بما قبلها ويكون المعصوم منها الاشارة
 الى ما ياتي بعضهم في التعريف على خلاف المختار عنده بل المختار منها
 ان التعريف لا يتم الا باحد الامرين من التحلل او العذر ولم يرد
 المصنف من القولين في المعصوم منها كما سيذكر الله واختار المصنف
 في شرح المختصر ان يقتضى عدم اعتبار احد الامرين الله عز وجل
 ذكره هنا لانه لا يقبله الا بغاية التكلف ولا ضرر في التكاليف
 بينهما اذ كثيرا ما يختلف كلامه في كتبه بل كلامه في منع الموانع صريح
 فيما قلناه فسقط ما اصاب به الكمال هذا لا يقال قوله قيل التحلل في
 وقيل لعذر يتردد هنا في التعريف لا نقول هذا ليس من المتردد هنا
 للتعريف لانه اشارة الى اختلافهم في التعريف وهو اشارة الى التعريف
 قال بكل منهما قائل وكان قال الاعادة قبل هي فعله في وقت الاداء
 التحلل وقيل هو فعله في وقت الاداء العذر ولا يتردد في واحد من
 التعريفين افاده في الايات من فوات شرط او من بيان
 التحلل كما للصلاة مع الجحاسة او بدون الفاتحة فيه مع ما قبله
 نف ونشر رب لكن لوقول كما للصلاة بدون الطهارة والفاتحة
 كان اخصر وافق بتعيينه بالعبارات كما قال العلامة الناصري وهو
 ظاهر الا ان الله استغفار يكون غير متم من كون الصلاة مع الجحاسة

الطهارة

الطهارة كالانحني سهوا فبذلك في المسالتين قبله وقد عارض
 انكر اني على الشبان قوله سهوا سهوا اذ الحكم لا يتفاوت في السهوي
 وانما اجماعا هو وزعمه في الايات بان هذا الاعتراض غلط فافهم
 لان التقيد بالسهو مما لا بد منه اذ شرط التحلل المذكور في التعريف
 ان يكون لعذر كما صرح به الامدي وناهيك به من امام وثوب
 ذلك انهم لا يطلعون الاعادة التي الكلام فيها الا على ما سبق له
 فعل معتد به في الجملة والصلاة مع الجحاسة او بدون الفاتحة عدا
 لا اعتدابه مطلقا ففعلها بعد ذلك ليس ثانيا بل اول فلا يكون
 اعادة وكان منشأ الاعتراض كما يصحح به كلامه انه نظر الى كون
 ذلك مبطلا للصلاة سواء كان عدا او سهوا ولو انحرى ان الكلام ليس
 في ذلك بل في بيان ما يوصف بالعادة بالمعنى المذكور وهو
 مختص بما اذا كان الفعل معتد به بنوع اعتداده وانما يكون كذلك
 في صورة السهو ولو تنوع لثام ذلك كله كما ان يكون التقيد
 بالسهو وليكن كالا هتمام بدفع توهم ان ذلك مع السهو ليس خلا
 كما هيبة العذر عن ابن له السهو انصرف وقيل لعذر اي
 اعلم من ان يكون خلا او حصول فضيلة لم تكن في فعله اول كما
 بينه الله بقوله من خلل الخيول يخفى ان الاعادة التحلل واجبة
 وحصول فضيلة لم تكن في فعله ولا مندوبة وشمل ذلك ما لو
 فعل الثانية في جماعة بعد فعل الاولى في جماعة اخرى سواء كانت
 الجماعة الثانية زائدة عن الاولى او لا لكن في سهو لما اذا كانت
 مساوية للاولى تردد لان الثانية وان كانت مساوية للاولى
 بحسب الظن يحفل انها مشتملة على فضيلة وان لم يطلع عليها
 فقد يتبرأ احتمال لذلك فيسهل وقد لا يعتبر احتمال لذلك فلا

١٤٣

فرادى والاعادة حيث حذرت
 فطحا وشمل ذلك ايضا ما لو دعا
 الثانية في جماعة بعد فعل الاولى

يشمله وجه فالتعريف الشامل لذلك فعل العبادة في وقت أدائها
 لعين وغيره وقد اختار المصنف في شرح المختصر هذا التعريف بعد أن
 حكى التعريفين السابقين مع معنى ما تقدم قال وقد يقال إن
 جماعة أخرى عذري فيكون التعريف الثاني شاملا له وبقي ما لو
 كانت الأولى زائدة عن الثانية ويجري فيه جميع ما ذكر في قسم
 استواءهما من التردد في السجود وقوله المصنف في شرح المختصر وقد
 يقال لا والاعادة في هذه الأقسام الثلاثة مندوبة على الصحيح
 فالحق أن أقسام الاعادة خمسة اعادة واجبة وهي ما إذا كانت
 الحلل في الأولى ومستحبة قطعا وهي ما إذا كانت الأولى فرادى والثانية
 في جماعة ومستحبة على الصحيح وهي ما إذا كانت الأولى في جماعة
 كانتا ثانية ونحوها الثلاثة لأنهما أن تزيد الثانية عن الأولى أو
 تساويها أو تزيد الأولى على الثانية فتدبر من حلق الخبيا
 للعذر كما عرفت أو حصول فضيلة أي وإن لم يطلع عليها
 ليشمل معنى الاستواء وزيادة الأولى كما عرفت وسياق بعض ذلك
 في كلامه فتنه فالصلاة المكررة الحقة ترجع على القول الثاني
 ومقتضى ذلك أن المكررة والمعادة هي الثانية ويخرج بذلك
 قول الشافعي في الأصل الخ مع أن المكررة حقيقة هو الفعل الأول
 والثاني وكذا المعاد كما جحد في الآيات فليتأمل وهي أي
 المكررة وقوله في الأصل أي أصل وضعها في عرفهم كما قاله بعض
 الفضلاء وتوضيح ذلك أنهم وضعوا المكررة ابتداء في عرفهم لذلك
 ثم الجواب عنه في كلامه أعني قوله ولم يزد على الثاني لأنه
 في سقوطه لأحد قسمي ما اطلعوا عليه الاعادة الحقة كما يؤخذ من الآيات
 وهو أقرب وأوضح مما كتبه الكمال في شرح الإسلام بعد الانذار

غير

غير حلال قيد بهذين القيدين لأن المكررة في أهل عرفهم موضوع
 لذلك وإن المحذور غير مما يأتي وقال بعضهم قيد بهذين القيد
 لأن المراد الاعادة المتفق عليها وهي لا تكون إلا مرة وتعتب بأنه
 كيف يصح ذلك مع قول الشافعي في الثاني دون الأول فالحق ما
 ذكرنا وقد يجاب بأن المراد المتفق على طلبها والخلاف المشار إليها
 في كلام الشافعي هو في التسمية فتدبر معادة أي تسمى بذلك
 على الثاني أي على القول الثاني وهو اعتبار العذر بحصول
 فضيلة الجماعة على تسميتها بمعادة على الثاني دون الأول
 أي دون القول الأول وهو اعتبار الحلل لأننا الخلل
 على لعدم تسميتها بمعادة على الأول المستفاد من قوله دون
 الأول والأول أي القول الأول في التعريف وإنما
 عذر المصنف فيه الجواب عما قد يقال إذا كان الأول هو السجود
 الذي جزم به الإمام الرازي وغيره وسجد ابن كحاجب فلم
 حكاه المصنف بصيغة التثنية نظر الاستعمال الفقهاء الخالي
 حيث ذكروا الاعادة فيها هو أهم من أن تكون محلل أو غير
 الأوفق لذلك في رفع الفعل التفضيل للظاهر في الآيات
 وهو قليل كما هو مقرر في محله وقضية التعبد بفعل التفضيل
 وهو الأوفق أن الأول فيه موافقة وليس كذلك لأن الأول
 يفتد بالحلل وهم لا يفتنون به إلا أن يقال فيه موافقة من
 حيث أطلقوا الاعادة على فعل الشيء ثانيا بالحلل يقطع النظر عن
 التقييد وعدمه فتدبر ولم يزد على الثاني أي أن مقتضى
 تعبد في الأول بعقل نظر الماذكر أن يزد على الثاني كما لا يخفى
 لترده أي المصنف وقوله في سقوط أي الثاني لأحد قسمي الخ أي

احدهما المعين وهو اذا استوت الجماعتان لاداء الوضوء
عما اذا استويا او زادت الثانية وقوله ما اطلقوا عليه الاعادة
اي زيادة على الاصل السابق وقوله من فعل البيان لما اطلقوا
عليه الاعادة وقد جعل تحت ذلك قسمين وهما انما لا ينفصل
استوت الجماعتان ام زادت الثانية نحو وتي قسم وهو ما لو زادت
الاولى وهو قسم الاستوت كما تقدم بعد اخرى اي بعد اخرى
جماعة اخرى بدليل قوله استوت الجماعتان نحو قوله لا ينفصل
قوله الذي هو مستحق على الصحيح لان فعلها في جماعة بعد الانفراد
مستحق قطعا الذي الخفت لتعمل الصلاة على الصحيح
اي الفروع استوت الجماعتان الخ بيان لقسم ما ذكر وقد
عرفت انه زيد قسم ثالث وهو ما لو زادت الاولى من كون الامام
اهل الخ اي مثالا لا يخفى من ان الفضيلة لا تنحصر فيما ذكره فالمقصود
بمجرد التمثيل لا التحريم وان اقتضاه البيان او المكان اشرف بان
كان احد المساجد الثلاثة ففهم استوتها الخ بيان لوجوب ترو
الص في شمول الثانية لهذا القسم ولا يخفى ان قوله ففهم ان قوله ففهم
استوتها مبتدأ وقد يقال الخبر وما قوله المحفل الخ فهو صفة فعل
فهم استوتها بحسب الظن متعلق باستوتها وقيد بربط
قوله المحفل الخ اذ لو كان المراد استوتها بحسب ما في نفس الامر لم
يحتاج ذلك المحفل بالرفع على انه صفة للقسم كما علمت وقوله
لاشتمال الثانية متعلق بالمحفل واللام للتقوية وقوله فيه اي في
قسم استوتها وهو متعلق بالثانية وقوله على فضيلة متعلق بالثالثة
وقوله هي حكمه الاحتجاب الضمير فيه للفضيلة وقوله وان لم يطع عليها
الواو الخ اي والعا لانه لم يطع عليها لا للغاية اي ما اطلع عليها الا

لان

لان الغرض منها استويان بحسب الظاهر قد يقال يعتبر لاحتماله
اي الضمير لاجمع لقسم استوتها ففعله احتمال من احتمال المصدر
لفاعل والمفعول محذوف للعالم به والتقدير باحتماله القسم المذكور
لاشتمال الثانية على فضيلة واما جعل بعضهم الضمير اجمعا للاشتمال
فقل احتمال من اضافة المصدر لمفعوله والفاعل محذوف للعالم
والتقدير ما ذكره فغير صحيح لانه يلزم من عليه خلو الجملة الواقعة خبر
عن رابطير بعضها بالمتسا لان يقال يكفي في الرابطير بالضمير
الموجود في قوله فينت اوله لان الجملة المعطوفة على ما قبلها بالعا
او الواو او ثم يكفي الضمير الموجود رابطير فتدبر فينتا وله
التعريف اي لوجود العذر على اعتبار الاحتمال المذكور ونحو فلا
حاجة لتعريف اخرى هذه التعريف على هذا الشق بخلافه على
الشق الاخر وقد يقال لا اي لا يعتبر الاحتمال المذكور نظر
لاستوتها بحسب الظن فلا اي فلا يتنا وله التعريف لعدم
العذر على عدم اعتبار الاحتمال المذكور ويكون الخبر ب
على قوله فلا وقوله التعريف شاملا اي لمقسم استوتها وانما كانت
شاملا له قوله في قوله او غيره وقد عرفت ان المقصود في شرح المحفل
اختصار هذا التعريف بعد ان حكم التعريفين السابقين مع معنى ما
تقدم قال وقد يقال انه وجدان جماعة اخرى عذر له فيكون
التعريف الثاني شاملا له وجميع ما قيل في قسم الاستوت يخرج في
القسم الثالث كما تقدم في اي حيث لم يعتبر ذلك لاحتماله
فعل العبادة الخ اي مع الشرط المعبر عنه وهو الجماعه وانما
لم يذكره لظهوره او دعوى ظهوره فان دفع الاعتراض بانه يشمل ما
لوفعل الصلاة فادى بعد فعلها جماعة مع انه ليس اعادة بل هو غير

جائز لعدم اوعيه اي كطرح في ثواب مثلا من ظاهر كلام
المص لا نعرف بما يندرج في الاداء لا يقال ينافي هذا الظاهر الا
بتعريف بعد تعريف الاداء انما يمنع المناقاة لان ذلك نظير ما لو
عرفنا الانسان بان جسمه ناعم حساس ناطق بعد ان عرفنا
الحويان بان جسمه ناعم حساس ففي كل تعريف الاخص بعد تعريف
الاعم وقد مر في العضد بما هو ظاهر كلامهم ثم حيث قال الاعادة
قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع في عبارات بعض المتأخرين
خلافه انهم انما استدلوا عليه بعد انقضاء ان في بعض الظاهر كلامهم
للقدمين والمتأخرين ان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس بآداء
ولا قضاء قال ولم نطلع على ما يوافق كلامهم في معنى العضد مرجحا
انه وكان السبق قد اورد عليه بقوله وهو كما قال مصطلح الاكثرين
والما اتي بقوله كما قال تايب الكون مصطلح الاكثرين بان قاله
المص الواسع الاطلاق ولا يخفى ان من حفظ حجة على من يحفظ
اذ علمت ذلك علمت سقوط ما اطال به العلامة الناصرهما
كما قال اي المص في شرح المختصر افادة في الايات مصطلح
الاكثرين اي اصطلاحهم على حد قوله تعالى نسمي اسمهم مرجحا
اجرا وانما فلا حاجة الى ما اطال به بعضهم هنا وقيل انها
قسم كما لم اشار بصيغة التثنية الى ضعف هذا القول وان قواء
السعد كما علمت فتقول العلامة الناصر بعد ان حكى كلام السعد ووجه
يعلم ان قوله وقيل انها القسم ليس على ما ينبغي اي لانه المرجح على
ما اقتضاه كلام السعد فالمراسب حكايته بصيغة التثنية في الذي
ليس على ما ينبغي اي لانه المرجح على ما اقتضاه كلام لما تقدم من ر
ثم لما قاله السعد وتضعيفه كما قال في المتن باج لعل من كان

الف

تقر وانهم يرد عليه ان قوله والافاعادة يقتضي ان الواقعة تخرج
وقتها الاعادة وهو غير مراد ووجبا اقتضاها ذلك ان النبي في قوله
والاقتبال للقيدين قبله معا فيصدق بان لا يقع في وقتها المعين
بان تقع فيه مسبوقة بآراء مختلف وقد يقال اعتبار القيد الاول
ليس للاعتناء بل لبيان القسم لكن لو قال الاعادة الواقعة في وقتها
ان لم تسبق الخ لكان اوضح افادة العلامة الناصر مع زيادة
العبادة ان وقعت الخ ظاهره انه الاداء والاعادة عبارتان عن
العبادة المذكورة فيكون الاداء بمعنى المؤدى والاعادة بمعنى المعا
وهو موافق للاطلاق ابن الحاجب وقوله ولم تسبق بآراء مختلف
اي بان لم تسبق بآراء اصلا وسبقت بآراء مختلف وهذا القول وان
كان موافقا لتقدم عن السعد من ان الاعادة قسم الاداء لكن
فيما لعم في شمول الاداء والاعادة التي سبقت بآراء اصح وتخصيص
الاعادة بالعبادة التي سبقت بآراء مختلف فتحصل ان الله عز وجل
ثلاثة الاول ان الاعادة قسم من الاداء والاخر ان متفقا على
انما بين الا ان احدهما يجعل الاداء عاما للعبادة التي سبقت
بآراء اصح والاعادة خاصة بالاعادة التي سبقت بآراء مختلف
والاخر بالعكس فان قيل في كلام المتن باج اخذ الاداء في تعريف الاداء
حيث قال الاعادة ان وقعت في وقتها ولم تسبق بآراء مختلف
فاذا وذلك موجب للدور فالجواب ان المراد بالاداء المأخوذ
في التعريف المعنى اللغوي والاداء المعرف بمعنى المؤدى الشرعي ووجه
فلادور والحكم الخ هذا شروع في تقسيم الحكم التكليفي الى
قسمين وكان الاحسن ان يقدم ذلك عند قوله فان اقتضى
الخطاب المؤبد لانه يعلم ان الاختصاص من اقسام التكليف لا الوضع

خلاف لما خرج بالمصدر والادعي لا يطابق الكلام على تقسيم متعلقها
 الى واجب وغيره من اقسام متعلق خطاب التكليف ما عدا الحكم
 ولو سلم انه يلزم من تقسيم متعلقها المذكور تقسيمها لنفسها الى
 اجاب وغيره من اقسام الخطاب المذكور ما عدا الترخيم افاده
 العلامة الناصر مع زيادة الشرعي لا حاجة اليه لان ال
 الحكم للمعبد والمعبد هو الحكم المذكور في قوله والحكم خطاب اليه
 الخ لان يقال ذكره لطول الفصل ولا بد ان مقتضى اطلاق عرف
 الاصولييين انصرف للشرعي فلا حاجة لذلك وان طال الفصل
 لانه قد يشتمل على ايراد مطلق اي الماخوذ من الشرع بغير ذلك
 ان وجه النسبة اليه الاخذ منه فان قيل الشرع هو الاحكام المبني
 بها النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم ان الماخوذ والمأخوذ منه
 فالجواب ان الماخوذ الحكم المعروف بالخطاب المتقدم والمأخوذ منه
 الاحكام بمقتضى النسبة النافذة على المتزل يكون من باب اخذ الجزئ
 من الكل في ايه اتحاد الماخوذ والمأخوذ منه والمراد بالاخذ هنا
 العلم فمقتضى كونه مأخوذا من الشرع انه معلوم منه ان تغير اي
 بالفعل بان ثبت الصعوبة او لا ثم عرفت وخلفتها السهولة او
 بالعقوبة بان وردت السهولة ابتدا لكن على خلاف مقتضى قياس شرع
 كما سياتي واقسام التغير ستة وللأثر عقلالات المتعلق منه هو
 احد الاحكام الستة والمتعلق اليه كذلك فاذا اخرجت ستة في
 ستة كان الحاصل ستة وثلاثين يسقط منها ستة وهي الانتقال
 من كل الى نفسه يبقى ثلاثون فما كان فيه الانتقال من اضعاف الى
 اسهل كان رخصته وذلك كما في الانتقال من حرمة الى الخمسة الباقية
 ومن وجوب الى ما عدا الحرمة ومن مندوب الى مباح ومن مكره

اليه

اليه اولى مندوب او خلاف الاولى ومن خلاف الاولى الى مباح
 او الى مندوب لكن هذا على ظاهر كلام الماوردي من ان الرخصة
 تكون كراهة واما على جملة ما ياتي في كلام الشافعي فلا يتقبل في
 الرخصة المذكورة وقد علم من ذلك ان المتعلق منه في الرخصة يكون
 حرمة وغيره كما يشيرونه قول الشافعي كان تغير من الحرمة نحو ويخرج
 به قوله فيما ياتي ومن الرخصة نحو وكلام ابن الحاجب وغيره يقتضي
 انه لا يكون الا حرمة هكذا فهم ولا تغترب بما يخالف ذلك افاده
 شيخ الاسلام مع زيادة من حيث ان فيه الشافعي
 الخبيثة على ان التغير اولو بالذات هو المتعلق واذ تغير الجوهر وجب
 ثانيا وبالعرض بسبب تغير جزئه وهو المتعلق اذ تغير الجوهر وجب
 تغير الكل كذا لو اخذ من كلام العلامة الناصر وهو الموافق لما عليه
 المص والشافعي ان الحكم مجموع الخطاب والتعلق التخييري يتخالف
 ما قاله الكمال وشيخ الاسلام من ان الشافعي يربط الخبيثة الى
 ان تغير حقيقة اما هو المتعلق اذ تغير الحكم محال لانه خطاب
 اليه وهو قد يمتنع لا يمكن تغيره وهو انما يمتنع على طريقة العوض
 من عدم اعتبار المتعلق التخييري في الحكم تعلقه ظاهر
 الاضافة ان التعلق وصف ظاهر عارض الحكم وليس داخله
 مفهوما مع انه قد سبق ان جعله على كلام المص والشافعي خلاف للضم
 ويحتمل ان يتقبل من اضافة الجزئ الى كل ذلك المصدر الى فاعلم
 من صعوبة الجزئ اعترض العلامة الناصر بان ظاهره ان التغير ليس
 من تعلق الى تعلق بل من وصف الصعوبة الى وصف السهولة
 وذلك بخلاف قوله كان تغير من الحرمة نحو لانه يقتضي ان التغير
 من تعلق الى تعلق ولجواب بجواب اوضح منه ما قاله بعض

المحققين من ان الصعوبة والسهولة بمعنى الصعب والسهل او
 انه على تقدير مضاف اي ذي صعوبة وذي سهولة على انه لا يتنافى
 بين تغير الصفة وتغير الموصوف بل تغير الموصوف يستلزم تغير
 الصفة بقى ان المتغير اولاً وبالذات هو العلق كما تقدم فيقضي
 ذلك ان العلق تغير من تعلق الى تعلق ولا يخفى ما فيه وقد يقال
 المتغير بالكسر مطلق العلق الكلي والمتغير منه اليه خصوص العلق
 الجزئي وله شك في صحة تغير الكلي من حقيقة في جزئي الى حقيقة
 في جزئي اخر فتدبر لئلا يترك من حيث تعلقه كان تغير من
 الحرمة الى اشارة بقوله كانه الى ان المتغير في الرخصة لم يخص في
 التقدير من الحرمة خلافا لما يقتضيه كلام ابن الحبيب وغيره كما تقدم
 التنبيه على ذلك وانما حصل الشك بذلك لمناسبة اعتدال الصلة الاربعة
 للفعل اي لفعل الزنا وفعله او لترك اي كترك الصلاة
 الى الحل له اي الى لفعل او لترك واقر الضمير لان العطف
 ياء والمراد بالحل الاذن شرعا بمعنى عدم المنع ليصدق بالوجوب
 وغيره ما ياتي لعذر اي محض ليس فيه جهة ما نية فخرج
 وجوب ترك الصلاة والصوم على الحال التي لان الحيز وان كان
 عذرا في الترك مانع من الفعل كما سيأتي في كلام الله حيث
 قال واورد على التعريفين الخ مع قيام السبب الخ اي مع
 وجوده وتحققه الخ قال العلامة كما صرح عندي ان هذا التقيد
 مستدرك لان المتغير مع فقد السبب له اي لفقد السبب للعذر
 وما راعه الله من انه لا يجوز ان يعمد كره في شرح قوله والاه
 فنية نظر قال في الايات لا مانع من استناد التغير لكل من العذر
 وفقد السبب بل قد يبرح استناده للعذر بانه احوط لان العذر

المعين

المعين يكفي في التغير بخلاف فقد السبب المعين لجواز ان يتخلفه
 سبب اخر وخرج بصدق التغير لعذر بقيام السبب وعدم قيامه
 فيحتاج للتقيد بقيام السبب ليجزى التغير لعذر مع عدم قيامه
 وكفى ذلك فائدة لهذا التقيد وانما علق ذلك على سقوط الاستدلال
 والنظر اه وتعب بان المراد بالسبب جنسه لا المعين كما ادعا ولا
 شك انه لا يصح وجود السبب بدون جنس السبب وخرج فانفاد
 السبب يورث ما تنفاه السبب ويرد ذلك بمنع كون المراد بالسبب
 جنسه لا المعين بل المراد به المعين لا الجنس كما لا يخفى للحكم
 اي كالحرمة في المثال المذكور اعني قوله كان تغير من الحرمة الى
 المختلف بكسر اللام على انه اسم فاعل والضمير فيه يعود للحكم فهو
 جار على من هو له والضمير في غيره يعود للسبب ويصح ضبطه بفتح
 اللام على انه اسم مفعول ونائب فاعله الجار والجرور وعلى هذا
 فهو صفة للسبب واما على الاول فهو صفة للحكم وهو ان قريب
 وبهذا يعرف ما في كلام بعضهم هنا العذر علة للمختلف
 فخصه اي فهو خصه بضم الراء واسكانه الخ ويجوز معها ايضا
 قال الزركشي ويقال خصه بتقدير الخاضع لها الفاعل اي قال والظن
 انها مقولبة من الاولى اه اي فالحكم المتغير اليه الخ يفتح الياء
 على انه اسم مفعول وشار الشك بذلك الى ان الضمير الذي اخبر عنه
 بالرخصة لا يصح ان يعود للحكم المتغير بالكسر كما يقتضيه كلام الص
 بل للحكم المتغير اليه لان الرخصة ليست اسم الاول بل المثال
 السهل اي من حيث تعلقه وقوله المذكور اشارة الى باقي القيود
 المتقدمة وهي لغة السهولة قد تقرر ان المعنى الاصطلاحي
 يكون فرائض او فرائض المعنى اللغوي وما هنا ليس كذلك لان المعنى

الاصطلاح يكون فردا من
أشياء العنصر

الاصطلاح هو الحكم المتغير بسهولة الى اخرها تقدم وهو ليس
سهولة بل سهل الا ان يجعل قوله هي لغة السهولة على تقدير وضوح
أي ذوالسهولة كذا قال بعضهم وفي ذلك تكلف لا داعي اليه ولله
الحجة اليه اذا ذكر من ان المعنى اللغوي امر غلبي لا كلي كما كل
المستة الخ فيه ان الرخصة هي الحكم المذكور والاكل وما عطف عليه
أفعال محكوم عليها واشارة الشئ بقوله فيما يأتي يعني الرخصة لكل هذه
الأمور كذا في الجواب بان كلام المصنف على حذف مضاف أي لكل الرخصة
التي ولو قدر مع كل مثال مصدر في حاله المتيقنة له لكان صحيحا الا انه
يكثر التقدير كما قال العلامة الناصر ومع ذلك فلا يخفى من شح
كما سيأتي والاسلم قال العلامة الناصر في كونه رخصة نظرا
ومعنى كما أنه عليه القدر في التفسير في الاول فلان النقل لانه
يساعد على انه رخصة او يساعده على خلافه واما الثاني فلان
لم يتناولهم حتى يتغير الحكم منها الى حله ووجه فقول الشئ فيما يأتي
وحكمها الاصل غير صحيح بالنظر للسلم وزيفه في الايات بان ذلك
في غاية السقوط اما من حيث الجهة الاولى فقد صرح الراوي بان
رخصة حيث قال اخص في السلم ولذلك قال الاسنوي وانه
بإمامته انه لا نزاع في ان السلم رخصة وقد جمعه القرافي وانه
يجوز للمتع مع امور اخر ثم قال ان غير ذلك من موارد الشريعة التي
هي رخص اجماعا فهو لم يبق وجه للمنازعة باعتبار النقل واما
من حيث الجهة الثانية فنفس المنازعة باعتبارها انهم ان المراد
بتغير الحكم تغيره بالفعل وليس كذلك بل المراد به التسهيل وروى
السهولة ابتدا لكن على خلاف مقتضى قياس الشئ كما يشهد بذلك
كلام الأئمة على تسببه ولا شك ان كان مقتضى قياس الشئ حرمة

السلم

السلم لا يشترطه على الغير فظهر فيه التغير بالمعنى المذكور مع حذف
وزيادة بيع موصوف في الذمة أي بلفظ السلم بذلك النوع
من البيع وقد اتفق الفقهاء على ذلك فان قيل اذا كان السلم نوعا من
البيع كان غير محبة اذا بيع عن محبة والرخصة لا تكون نوعا من الرخصة
فالجواب ان البيع الذي السلم نوع منه ليس هو الرخصة بل الرخصة وانما
الرخصة البيع الذي يباين السلم ولا يتناول وكيفية ذلك مع ما
تقدم من حكاية الاجماع على ان السلم رخصة افادة في الايات
وفطر مسافر أي الذي هو ترك الصوم وانما ترك ذلك الشئ
لعله بالمقالة وقوله في رمضان وكذا المذنب وقضاها فانه بلا تعدد
لا في قضاها فانه بعد فطر يوم فيه تفصيل ولذلك جعله شيخ
الاسلام تصويرا وتقييدا باعتبارين فتدبر لا يجهد في الصور
انما قيد بذلك ليوضح قوله فيما يأتي وخلافه الاولى اذ لو جهد في الصور
لم يكن الفطر خلاف الاولى بل هو الاولى كما سيأتي في الشئ بفتح
الباء أي مع فتحها وقوله وضمها أي مع كسرها وكان تركه لظهور
انه شئ الاسلام أي له يسبق عليه الخ وهذا التفسير مناسب
للفصل الاول ودون الثاني والمناسب الذي يتبعه او غير ذلك
والخطب يسير واجبا ومندوبا الخ فيه مع ما قبله لغا ونشر
مرتب لان الاول للاول والثاني للتالي وهكذا وانما يكون الاول
للآخر والثاني لما قبله وهكذا وهو اللغز والسنة المستوحش خوجه
لغيت هذا مصعولة مضطرا وقضية كلام المصنف ان مقتضى الرخصة
لا يكون مكرها كما لا يكون حراما ولا يبرر وصفهم للتغير فيما لا يبلغ
ثلاثة مراحل بالكرامة حيث قالوا العصر مكره ووجه ما سيأتي من
ان مرادهم انه مكره كراهة غير شديدة وهي بمعنى خلاف الاولى

وقد نظير في قياس الكراهة على الحرمة بان الحرمة صعبة مطلقا
واما الكراهة فسهلة بالنسبة للحرمة لكن وصف الرخصة بالكراهة
ينافي ظاهر خبر ان الله يحب ان يؤتى رخصة كما يجب ان يؤتى
عزائم الا ان يحمل ذلك على الغالب والافظا خبر المذكور ينافي
ايضا وصفها بخلاف الاول فتدبر اي اكل الميتة تغدير للغير
المستتر في واجبا وقصر على ذلك الحقيقة وقيل هو مباح وعليه فلا
ياتي تركه حتى لو مات لم يمت عاصيا بخلافه على القول الاول
ومندوب اي القصر حتى يكون القصر مندوبا لا لم يخلف في جوار
قصر والاكراه خلاف الاول لان الاول الاتمام خرج وجا من
الخلاف وذلك كما اذا كان يدعى السفر فان الامام احمد لا يجزله
القصر وانما روي دونه اي حنيفة لان الاصل الاتمام لكن في
سفر يبلغ نحو استدراك على اخلاق كلام المص وقوله كما هو معلوم
من محله اعتد ارعن المص في تركه التقييد بذلك ونص المسألة في القصر
والافضل له قصره يبلغ سفر ثلاث مراحل فان لم يبلغها فالاقام
افضل هكذا قال شيخ الاسلام وغيره من اهل مذهبينا وبعض محقق
المتأخرين اطلق كلامهم حيث قال وهو اي القصر افضل من الاتمام
خرجوا من خلاف اي حنيفة روي انه عنه فانه يوجب القصر ان يبلغ
ثلاث مراحل وهي بقدر الاشتراك عندنا ان لم تكن القصر اذ المصلحة
عند محقق مذهبهم مقدرة بسبب الانغال من الحجج الزوال في مجموع
الثلاث مقدار الرحلتين عندنا ان لم يكن القصر كما يعرف بالتأصل
انتهت وعليها فكلام المص على الاخلاقه ولعل ذلك مبني على كلام
بعض الحنفية فلم يرجع خروج الخلع غائبة لا باعتدال
الامر الخرج المذكور فلا يقال كيف يكون الخروج باعتبار على

ذلك

ذلك بوجوبه لو قال بوجوبه ان كان واجبا للمساكين
فان القصر فيما يبلغ ثلاثة ايام فضا عدا والاتمام فيما لا يبلغها
واجبات عند اي حنيفة واجيب بان الضمير يرجع للمذكور من
القصر والاتمام ومن قال القصر مكره القصر خلاف الاول وصورة لا يراد
تقصه قوله بالاتمام اولى من ان القصر خلاف الاول وصورة لا يراد
ان ذلك ينافي في تصحيحهم بانه مكره وحاصل اجواب انه لا منافاة لان
مرادهم انه مكره كراهة غير شديدة وهي بمعنى خلاف الاول وهذا هو
الاقرب في تقرير الابرار والحقاب وهو اي المكره كراهة غير شديدة
وساها اي السلم وقد يندب بان احتيج اليه في حال الصبي
لكن لا يجزى ان ذلك الامر عارض كونه مصلحة لا بخصوص كونه سلبا
افاد شيخ الاسلام وخلافه الاول قال العلامة الناصر المصنف
بمعنى اسم الفاعل ليوافق الاحوال التي قبله ولعله يشير بذلك
الى انه لو بقي على مصدره لم يوافق الاحوال التي قبله لانه اسم الحكم
نفسه وهي اوصاف متعلقة واجيب بان خلافه الاول كما يطلق على
الحكم يطلق على متعلقة وهو الفعل كما تقدم في كلامهم ولحق
بهذه الاحوال اللازمة لعدم الاتيان بها لعدم فائدة فلم اتي المص
بهذه الاحوال اللازمة لبيان اقسام الرخصة اي لزوما لا
مرحبا لان المذكور في عبارة المص الواجب والمندوب والمباح وخلاف
الاولى وهي ليست اقساما للرخصة بل متعلقة بنوع خلاف الاول يصح
كونه قسما منها لما علمت من انه يطلق على كل من الحكم والمتعلق ويصح
ان يكون قسما منها على تقدير مضى في اي اقسام متعلق الرخصة
لكن الاول هو الظاهر من قوله يعني الرخصة الخ لانه يقتضي ان غرض
المص اقسام الرخصة لا اقسام متعلقة يعني الرخصة الخ انما

١٥٠

بذلك الى ان قوله المص فيما تقدم ككل الميتة المولود من قدس
 مضاف حقه يصح التمثيل كما اشار لذلك بقوله كحل هذه المذكورات
 والمراد بكحل هنا الاذنه شرعا بمعنى عدم المنع ولن ذلك بينه بقوله
 من وجوب وندب الخوله يخفى ان جملة قوله الرخصة كحل هذه
 المذكورات في محل المفعول بمعنى كالمقاله شيخ الاسلام قال بعضهم
 وهو خلاف المعروف من نصبها للمفردة لكن تعقب بانهم لم يقل احد
 بانها لا تنصب الا للمفردة كحل هذه المذكورات لا تخلو من
 تسمية الرخصة اسم الخطاب لا لكحل ولعل المراد الذي حل هذه
 المذكورات اي كخطاب للمفردة كحل هذه المذكورات فتدبر من
 وجوب اي في اكل الميتة وقوله وندب اي في التوقير وقوله وابطاحه اي في
 السلم وقوله وخلافه الا في اي في الفطر بشرط حكمه الاصل
 الخ الفصير عائد للمذكورات ولا يخفى ان الرخصة لها حكم شرعي وحكم
 اصلي واسباب الحكم الاصلي واعذار الحكم الشرعي وقد بين الشا
 حكم هذه المذكورات الشرعي بقوله كحل هذه المذكورات من وجوب
 وندب الخ الخ بين حكمها الاصلي بقوله وحكمها الاصلي بقوله وانما
 الخ اعذار الحكم الشرعي بقوله واعذاره الخ فتدبر الخ مائة ولو
 بالفتوى على ما تقدم في السلم واسبابها الخ لا يخفى ان
 الفصير عائد للمعصية كما قاله بعضهم من ان عائد للمذكورات سبق قل
 لانه سبب لوجوب الصلاة ثامة والصوم اي ويلزم من كونه
 سببا للمعصية الفطر وحذف الشا ذلك للعلم به والغرض
 في السلم قال بعضهم هو ما انطوت عن اعاقبته وقال بعضهم هو ما تردد
 بين الممنوعين الخ وفيها وهي قائمة الخ الضمير عائد للسباب
 المذكورة وغرضه بذلك بيان تحقق شرط تلك الاسباب وهو قيامها

حال

حال الحكم الشرعي واعذاره الاضطرار الخ الفصير عائد للحال
 والاضافة لادنى ما لا يسهل والافري اعذار الشخص وانما اضيفت
 الى كحل لانه مستند اليها الى شئ الغلات اي مثلافه اندفعه
 اعراض العلامة الناصر بان ذلك غير موقوف بانواع المسلم فيه
 ازمنها ما ليس بفلا كالحوان ووجه اندفاعه ان الشا اما احراز
 التمثيل باعتبار الكثير والغلات جمع غلة وتجمع على غلات كما تجمع
 على غلات وسهولة الوجوب في اكل الميتة الخ جواب عما قد
 يقال ما وجه سهولة الوجوب في اكل الميتة مع ان الوجوب صفة
 الصعوبة لا السهولة وما حصل الجواب ان سهولة من حيث موافقة
 لغرض النفس وان كان صعبا في نفسه وبعضهم نظر لصعوبة في نفسه
 فجعل عزيمة كما اشار اليه الشا بقوله وقيل انه عزيمة الخ فتدبر
 لموافقة لغرض النفس الخ اي لمشاركته في متعلق واحد وهو
 بقاؤها في بقائها يصح تعلقه بغرض لانه بمعنى الرغبة ويصح
 تعلقه بموافقة وهو الاقرب وقيل انه عزيمة الخ مراد به الطبري
 في احكام القرآن حيث قال الصبي عندنا ان اكل الميتة لا يفسد
 عزيمة الا رخصة اه كمال ومن الرخصة الخ افاد بذلك ان
 التغير كما يكون من الحرمة في قوله يكون من الكراهة وهذا
 تحقيق لما افادته الكافي في قوله السابق كان تغير من الحرمة الخ
 ابا حنة ترك الجماعة هو هذا هو الحكم الشرعي وعذره المرض او نحو كما
 اشار لذلك الشا بقوله مرض او نحو والحكم الاصيل هو الكراهة كما
 ذكره بقوله وحكم الاصيل الخ والسبب هو انفراد فيما يطلب فيه
 الاجتماع من شأنا الاسلام كما ذكره بقوله وهو اي السبب الانفراد
 وشرطه تحقق وهو قيام حال الحكم الشرعي كما اشار لذلك بقوله

وسببها قائلو الخ لم يرضوا بخروج أي نحو الخ من سائر اعتبار
 الجماعة المبنية في الفروع وحكمه الأصلي في الصغير عائد إلى ترك
 الجماعة في الصلاة انصبته بالنسبة إلى الأربعة صفة كاشفة
 للكرهية وإنما في الشبهة بالدفع ما قد يقال الكراهية ليست صعبة لما لا
 يخفى من أنها سميلة بالنسبة للوجوب وتكون وحاصل الدفع أنها وإن
 كانت سميلة بالنسبة للوجوب وتكون صعبة بالنسبة للإباحة لما
 فيها من النوم على الفعل بخلاف الإباحة وسببها قائلو الخ الصغير
 عائد للكرهية وهو الانفراد في الصغير عائد للسبب أعرض
 العلامة للناس بأن الانفراد هو ترك الجماعة الذي هو متعلق للكرهية
 فكيف يكون سببها هذا متعلق بالحكم لا يكون سبباً له وأجاب في
 الآيات بأنه هناك ذات الانفراد المتقدم وهذا هو متعلق للكرهية
 صفة الانفراد التي هي كونه فيما يطلب فيه الاجتماع من سائر الصلاة
 وهذا هو السبب لها فتقول الشبهة وهو الانفراد الخ في من حيث وصفه
 وإذا جريته على ظاهره فهو من تعليل الخاص بالعام فإنه لا شبهة
 في صحة قولنا يكرم الانفراد في الصلاة لأنه انفراد فيما يطلب فيه
 الاجتماع من سائر الإسلام ولا يخفى أن متعلق الكراهية فيه امر
 خاص وهو الانفراد في الصلاة والعلامة امر عام وهو الانفراد فيما
 يطلب فيه الاجتماع من سائر الإسلام صلاة أو غير ما أوله شاهد
 أن تعليل الخاص بالعام صحيح مع شذوذه وكثيره فقد انقضت صحة
 ما قاله الشبهة وسقوط الاعتراض عليه أنه يتصرف وقد يحج عليه بعض
 المتعصبين في الانتصار للعلامة الناصية حيث روي عليه بما لا يوجب
 له الاظهار لعدم فهم المراد فتدبر من سائر الإسلام بيان
 لما يطلب فيه الاجتماع والافرنجة تخبر في العبد وظاهره كقوله

السعد

السعدان الحاكم مختص في الرخصة والغريمية قال والحققان الحكم لا
 يكون عن غيرة عالم يقع في مقابلة كان الحكم الرخصة كما في أهل الميتة
 فإن حرمة غيرة لا لها في مقابلة الرخصة واحتمل ما بدلك عالم
 يكون كذلك كوجوب الصلوات الخمس مثلاً فلا يسمى غيرة على هذا
 ويوافق ذلك تعريف بعضهم للغيرة بما بها الحكم الأصلي فتدبر
 أي وإن لم يتغير الحكم الخ أدخل تحت النفي أربع صور كما بينت الشبهة
 بأن لم يتغير أصلاً الخ وإنما دخل تحت أربع صور لأنه متوجه على
 الأربعة قيود المتغيرة في الرخصة وهي التي ذكرها المصنف بقوله
 تغير الخ كما ذكر بعض إلى سهولة لعدم تغير الخ مع قيام سبب الحكم
 الأصلي بأن لم يتغير أصلاً الخ تصوير لعدم تغير الحكم كما ذكر
 كوجوب الصلوات الخمس هو مثيل لما لم يتغير أصلاً ونظر فيه العلامة
 الناصر بأنه قد تغير بسقوطه عن الخاص والناسخ وفاق الظهور
 عند جمع من العلماء في الأخير وأجاب في الآيات بأن التمثيل بوجوب
 الصلاة الخمس لما لم يتغير أصلاً بالنسبة لتغير الثلاثة كما أن التمثيل
 بوجوب الأصطيا وما تغير إلى صعوبة بالنسبة للمحرم غاية الأمر أنه
 لم يصرح بالتقييد لظهوره على أنه كلام التام وفاق الظهور
 لا يزال ما التام فلا يزال التغير بالكلية وهو يجب عليه بقضاء
 وإن كان بامر جديد وأما فاق الظهورين فالأول التمثيل بالنظر لما
 هو راجع في مذهب الشافعي من واقعه من وجوب الصلاة عليه ولا
 يخفى أن هذا الاعتراض من مناقشة في المثال وهي مقبولة بعنده
 المحصلان نعم لا بأس بما جرد القرين أنه يتصرف أو تغير إلى
 صعوبة سكنت عن التغير إلى ما طرأ في السهولة أو الصعوبة فإن
 كان من الرخصة كان تعريف الرخصة المسار إليه غير جامع على ما

معتضى تقرير الشك والافقوال المعنى والاضطراب ذلك لا يقال هذه غير
 واقع فلهذا لم يتقرر في لانا نقول لو سلم لم يبق لان القرين لا يتقرر على
 الافراد الوافعية بل يصح غيرها ايضا واكتفى ان ذلك من القرينة كان
 يقتضيه كلام المعنى وله ما فيه كلام الشك على حمل قوله بان على مجرد
 التفتيش وان كان بعيدا فإذ في الايات مع زيادة كرامة الاصطفا
 لم يعلم عند القرينة لا يختص بالواجب خلافا لمن خصها به ولا
 بالواجب والمندوب خلافا لمن خصها بهما وفي كلام شيخ الاسلام
 انها تكون في جميع الاحكام وان لم يتقرر النكاح لكونها في غير
 لها الشك بعد ايا حقه اي الاصطفا وقوله قبله اي الاحكام
 لعلها ثابته مثلا اي او ثابته او رابعة فصاعدا بعد مئة
 ظهر لكل والظاهر للترك كما هو ظاهر نعم انه خلاف الاول
 اي لا بمعنى انه ما ج كقوله يتوهم من كل ثبات الواحد مثلا
 اي والاشياء للعشرية او الثلاثة لثلاثين وهكذا في القتال
 متعلق بالثبات بعد مئة ظهر في الاباحة وسببها
 اي الحجة ولم يبق اي القلة حينئذ اي حين اذا ابيح
 ترك الذباية المذكور وعذرهما اي عذر الاباحة
 لما كثر وقال العلامة الناصر فيه شي وهو ان مسقة الثبات
 المذكور ثابته قبل الكثرة ايضا فلا وجه للتقييد بقوله لما كثر
 واجاب في الايات بان المراد مسقة الثبات المذكور التي يعتد
 بها وهي التي لا تسكن النفس عند هاولا تطيب بتجملها وهذه لم تحصل
 قبل الكثرة لان حال القلة يضطر الى ثباته التعليل لعدم من يقوم به
 غيره وحيث تسكن النفس عند المسقة وتطيب بتجملها الاذ يقول الشك
 في هذه الحالة فلا تظهر مسقة المسقة وله صعوبة بها كما هو المعتاد وله

كذلك

كذلك حال الكثرة فلا يضطر الى ثبات القليل لوجود من يقوم بغيره
 وقد استسكن النفس عند المسقة ولا تطيب بتجملها لانه تضعف
 الشاظر في هذه الحالة فقط مسقة المسقة وصعوبة بها كما هو المعتاد
 ايضا اه فعزيمة اي فهو عزيمة والتضعف للحكم بصورة الاربع
 كما اشار اليه بقوله اي فالحكم الخ او السهل المذكور اندرج
 تحت صورتان احدهما ما لو تقرر الى سهولة ولا عذر والاخرى ما لو
 تقرر الى سهولة لعذر لا مع قيام السبب للحكم الاصيل يسمى عزيمة
 الضعيف للحكم بصورة كما علم مما ذكر وهي لغة القصد الخ ياتي فيه
 ما تقدم في قوله وهي لغة السهولة فتنبه المعنى الاقرب قرأته على
 صيغة اسم المفعول ويكون صح من باب الخذف والاصال والوصل
 المعنى عليه فحذف الجار والتصل الضعيف يصح قرأته على اسم الفاعل
 ويكون صح من باب الاستار المجازي لانه عنم الخ لتليل بقوله
 يسمى عزيمة وقوله وهي لغة القصد الخ اعترض بين المعلول والعللة
 ليظهر وجه تلك العللة وفي قوله عزم بالثبات المحمول اشارة الى ان
 عزيمة في فعل بمعنى مفعول والثابته للنقل من الوصفية الى الاسمية
 كما قاله العلامة الناصر امر اي ثابته اي قطع وجهه كل
 منها بمعنى قصد قصد افعيها صعب على المكلف او سهل
 يقوم في الحكم الشامل لغير المتغير اصل لانه تارة يكون صعبا على
 المكلف وتارة يكون سهلا في الحكم المتغير فقط وان اقتضاها كلام
 العلامة الناصر ونقصه قوله صعب على المكلف اشارة الى قوله
 والمتغير اليه الصعب وقوله او سهل اشارة الى قوله والسهل المذكور
 او واورا القرينين اي الذين تضعفهما التقسيم فانه يقتضي
 ان يقرين الرخصة الحكم المتغير اليه السهل لعذر مع قيام السبب

الحكم الاصيل وان تعريف الغزمية غير الحكم المذكور ولا يخفى ان المراد به
واورد على التعريفين طردا بالنسبة لتعريف الرخصة وعكسا بالنسبة
لتعريف الغزمية فتعريف الرخصة غير مانع وتعريف الغزمية غير جامع
فانه لا يمتد أي في الواقع يقطع النظر عن التعريفين
ويصدق عليه تعريف الرخصة أي دون تعريف الغزمية اخذنا من
قوله واورد على التعريفين وانما لم يذكر الشئ لانه متى صدق عليه
تعريف الرخصة لم يصدق عليه تعريف الغزمية فضرورة ان الشئ لا
لا يكون رخصة وعن غيرهما ويجاب بمنع الصدق أي
بمنع صدق تعريف الرخصة بوجوب ترك الصلاة والصوم على
الحاكم ولا يخفى انه يلزم من منع صدق تعريف الرخصة بذلك منع
عدم صدق تعريف الغزمية لانه كل ما لم يصدق به تعريف الرخصة
صدق به تعريف الغزمية لانه لا واسطة بينهما فان المحض
هو هذا اسناد للمنع وتحقيقه ان المحض له جهتان جهة كونه عذرا
في الترك وجهة كونه مانعا من الفعل ووجوب الترك نشأ من
الجهة الثانية لا من الجهة الاولى التي نظر لها الماورد في الوجوه
المذكورة خارجا عن تعريف الرخصة بقولنا العذر لانه لما منع لاه
لعذر وداخل في تعريف الغزمية لانه لا لعذر بل لما منع فجهة العذر
في المحض ملغاة في الترك اياه في ترك الصلاة والصوم
وقوله من الفعل أي فعل الصلاة والصوم ومن مانعته
نشأ وجوب الترك أي لا من عذريته فالوجوب المذكور ليس
لعذر بل لما منع لانه انما نشأ من جهة المانعة لا من جهة العذر لانه
وتقسيم الحكم كالبيضا وكه وغير الحكم إلى الرخصة والغزمية
اقرب الخ أي لان المعنى اللغوي للرخصة الذي هو السهولة وصف

للزعم

وصف لازم للحكم السمي بها والمعنى اللغوي للغزمية الذي هو
العقد المصمم متعلق بالحكم السمي بها بخلاف الفعل الذي هو متعلق
الحكم فان المعنى اللغوي للرخصة الذي هو السهولة ليس وصفا لازما
له لانه قد يكون صعبا كالواجب لشارع نفل الصلوة الكبيرة بعد
اجابته والمعنى اللغوي للغزمية الذي هو العقد المصمم ليس متعلقا
به وقضية التقدير بفعل التفضيل ان تقسيم غير المصمم ومن معناه
نوع قرب إلى اللغة وهو كذلك لان الفعل الذي هو متعلق بالحكم
ليس اجنبيا بل متعلق بالحكم الموصوف بالمعنى اللغوي للرخصة
والمعلق بالمعنى اللغوي للغزمية فله قرب للمعنى اللغوي بواسطة
الحكم افادة العلامة الناصرة بزيادة إلى اللغة أي إلى المعنى
للمعنى اللغوي والدليل الخ لما ذكر الادل في تعريف اللغة
تعرض للدليل وما يتعلق به كما انه لما ذكر الاحكام فيه تعرض للحكم
وما يتعلق به قال امام الحرمين ويسمى الدليل حجة وبرهانا
وبيانا وساطانا ودلالة ومستد لانه افادة شرح الاسلام
ما أي شيء الخ يؤخذ من كلام الشارح ان الدليل من قبيل المفسر
عند الاصوليين وان كان مركبا عند المنطقيين فهو عند الاصوليين
اسم للمفالم مثلا لا يدل الا اذا ركب مع وجه الدلالة على الوجه
الاول وعند المنطقيين اسم للمجوع المقدمتين واما عند المتكلمين
فتارة يكون مفردا وتارة يكون مركبا كما نحن عليه بعضهم وفي كلام
بعض المحققين انه عندهم مفرد كما هو عند الاصوليين ومما جملة
الفرق اتميع الصلاة لانه يقع موضوعا في الصغرى كما ذكرتم
يمكن التوصل إلى استشكل اسناد الامكان إلى التوصل إلى حصول
العلم عن دليل واجب عادة او عقلا كما ينبغي واجيب بان المكان

الشيء لذاته لا ينافي وجوبه لغيره وبأن الشبوت بالامكان العام
وهو سلب الضرورة عن الطرف المحال للحكمة لا ينافي وجوب الشبوت
بجلا الشبوت بالامكان الخاص وهو سلب الضرورة عن الطرفين
فانه ينافي الوجوب مطلقا ولذلك نقول انه موجودا بالامكان
العام ولا نقول انه موجودا بالامكان الخاص والجواب الاول
لوقف بقول الشئ فيما يأتي وقال يمكن ان يكون في العلامة الناصر
اي الوصول بكلفة حمل صيغة التفعّل على التكلف بان
يعاني الفاعل التفعّل ليحصل كما فسر بذلك الجاردي كتحليل اي
تكلف التحليل عا فاه ليحصل قال العلامة الناصر والاولى حمل
صيغة التفعّل على التدرّج بان يحصل اصل الفعل مرة بعد اخرى
كثيرا غير ان سر بر جرة بعد جرة لان الوصول قد لا يكون بكلفة
كما في العالم بالنسبة لوجود الصانع وروى في الايات بان التكلف
محقق في كل دليل اذ لا بد من ملاحظة الصغرى والكبرى مع ملاحظة
الترتيب الخاص وهذا تكلف بلا شبهة وكافي في تحقق الكلفة وان
اختلفت بالقدرة والضعف في افراد الادلة ولو سلم فيكون في صحة
حمل صيغة التفعّل على التكلف وجودة في بعض الافراد على انه يرد
على ما اختار من الوصول المطلوب للتدرّج فيه وانما التدرّج
في مبادير لا يقال كذلك الوصول المطلوب لا تكلف فيه وانما
التكليف في مبادير لاننا نقول سلمنا ذلك ولكن يصدق مع وقوع
الكلفة في مبادير ان بكلفة ولا يصدق وقوع التدرّج في مبادير
انه بتدرّج ولو سلم فلم تثبت الاولوية له بغيره
الظن الاضافة فيه من اضافة الصفة للوصف كما سيشير
الشئ الى ذلك بقوله في الظن الصحيح فيذكر ان الدليل

عند

عند الاصوليين من قبيل المفرد وحي في عبارة المصنف حذف يتعين
اعتبار والتقدير فيه مع غيره لان التوصل الى المطلوب يتوقف
على النظر في مجموع الحدا الاكبر والا صغر والا وسط وترتيبها
على الوجه المعتمد عندهم كما سيشير الشئ لذلك بقوله بان ترتب
هكذا الخ ووقع في كلام بعضهم انه لا بد من تقدير مضاف اي في
حاله مع غيره وفيه نظر لانه لا حاجة الى تقدير المضاف المذكور مع
قول الشئ من الجهة التي من شأنها الخ فان هذه الجهة عبارة عن
حال الدليل المناسبة للمطلوب فتأمل الى مطلوب خبري الملائم
به النسبة التامة لانها هي التي يقام عليها الدليل فقول الشئ ما
يجوز به اي ما لا يرد في وتعاذ بالجملة الخبرية بان يكون الخ اي صحة
النظر بان يكون الخ اي بسبب ان يكون الخ فاما سببية نصحة
النظر وجعلها للتصوير فيه نصح لان صحة النظر ليست هي الكون
المذكور بل بسببه كماله كخفي النظر فيه اي مع غيره كما علمت
من الجهة الخ اي مستداتها او من اجلها فمن استدل بانه او
تفصيلية والثاني هو الاقرب الذي من شأنها ان يستعمل الزهن
الخ فيدحض بان المستلزم للمطلوب هو الجهة خلافا لما ذهب اليه
بعض المحققين من ان المستلزم للمطلوب هو مفهوم الصغرى اي
ثبوت مجموعها لموضوعها والكبرى بيان للاستلزام فتدبر
بها اي بسببها فالتأنيبية او بالالة المستعارة للجهة على طريق
الكناية حيث شبهت بالجهة بالالة الحسية تشبيها مضمرا في النفس
وطريق لفظ المشبهة ومرض اليه لبي من لوازمه وهو الباء
التي ذكره المطلوب اي الذي هو المطلوب الخبري المسماة لغت
الجهة وقوله وجه الدلالة انما راد به الحد الاوسط كالحدوك للعالم كما

يؤخذ من كلام الشافعي وهو الظن وان نقل عن بعضهم ان المراد به كون
الصغير في خاصية والكبرى عامة لاجل الاندراج فتأمل
والجبري ما يجزئ به أي ما يؤدي ويقاد بالجملة الجبرية كما علمت
ومعنى الوصول اليه الخ أي لان الادراك مفسر بوصول
النفس الى المعنى بتمامه كما ياتي ولا سلك ان العلم والظن من الادراك
فصح التعبير عنها بالوصول على او ظنه أي واعتقاده به
وكانه ادخله هنا كالمص في بعض النظر في العلم بقليل كما قال الشيخ
الاسلام وهو سبيل الاعتقاد لا يكون عن صحة النظر في الدليل
اذ هو الجبري عما غير دليل فكيف يجعل من نتائج النظر كصحة فيه
فالظن كالتقريب على قوله ومعنى الوصول الخ لكن اضعفه في الادراك
حذر من التكرار هذا أي في تعريف الدليل واحذر من تكرار
فانه فيه الفكر المؤدي الى علم او ظن الفكر لا يقيد الخ فيكون فيه
تجريد الفكر عن قيده وهو شائع مستفيض كما سيأتي راجع
الى المعنى اي ايات حذر من التكرار على التقدير ولا حاجة لجعله
لحدوث والتقدير وانما صرفت النظر عن ظاهره حذر من التكرار أي
تكرار علم المطلوب الجبري او ظنه لانه يصير كواحد من مرتبة في
الصدق على المفسر به لذلك ومن في النظر الذي هو الفكر المؤدي الى علم او
ظن فانه يدخل الكلام الى قولنا الدليل ما يمكن علم المطلوب الجبري
او ظنه بصحة الفكر المؤدي الى علم او ظنه وهو تكرار ظاهر وقد عرفت
العلامة الناصرية ان حقيقة التكرار ذكر الشيء على وجه تقدم ذكره عليه
وذلك مستف من ان علم المطلوب الجبري او ظنه لم يذكر على الوجه
المستف من ذكره عليه اذ العلم لما خوذ في تعريف الدليل هو التصديق فقط
ولما خوذ في تعريف الجبري شامل للتصوري والتصديقي وليس قاصرا

على

على التصديق حتى يكون هناك تكرار ورح فسياق كلام المصنف هكذا
الدليل من حيث ما يمكن علم المطلوب الجبري او ظنه التصديق بصحة
الفكر فيه المؤدي الى علم مطلقا او ظن ومقاده على هذا ان النظر الذي
هو في نفسه بغير العلم مطلقا او الظن بغيره في الدليل العلم والظن
التصديق واجاب في الايات بان لزوم التكرار مبني على ما تقتضيه
عبارة المصنف حيث جعل صحيح النظر سببا لعلم المطلوب الجبري او
ظنه ولا يخفى ان الذي يتسبب عنه ذلك ليس الا النظر المؤدي الى العلم
الظن او التصديق لا العلم من ذلك فانه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب
الجبري او ظنه ورح يعبر بقدر كلام المصنف هكذا الدليل ما يمكن علم
المطلوب الجبري او ظنه بالفكر المؤدي الى علم المطلوب الجبري او ظنه
على ان الاسلم ان حقيقة التكرار ما ذكره لان إعادة ذكر الشيء ولو في
صحن غير من غير ذراع اليه ما تكرر مع مكرره وله شكره انه هكذا ذكر
على ما ارتكبه العلامة لان قوله المؤدي الى علم مطلقا او ظن يدخل
فيه المؤدي الى علم المطلوب الجبري او ظنه فيلزم التكرار بالنسبة
اليه بلا ذراع لا يقال بل بلا ذراع وهو بيان ان الفكرة تارة يؤدي
الى التصديق وتارة يؤدي الى التصور ولنا نقول انما يتجه ذلك
لواضع مقام بيان حال الفكر وليس كذلك بل المقام مقام بيان
حال الدليل اه ملخصا والفكر حركة النفس أي تحريكها وانتقالها
وقوله في المقولات أي الله هي الحد الاكبر والاوسط
بالنسبة للدليل والجنس والفصل او الخاصة بالنسبة للحد كالاجنبي
وشمل التعريف الخ منه بذلك على تحقيق جامعية التعريف
الدليل التعضي أي قطعي له لانه وان لم يكن قطعي المات وقوله
والظني أي ظني الدلالة وان لم يكن ظني المات ولذلك جعل اعمى

الصلاة من الطبيعي مع انه قطعي المتيقن وانما كان من الطبيعي لان محتمل
 ان يكون للسبب قد لا يمتد على الوجوب فطرية كالعالم الخاوي لثلاثة
 امثلة الاول دليل عقلي والثاني دليل حسي والثالث دليل شرعي
 والاول قطعي والآخران ظنيان لوجود الصانع اي دليل او
 هو صلا لوجود الصانع وهكذا يقال فيما بعد واسلم ان المستطاع
 كما وان يجعل على اطلاق الصانع عليه تمامه ان لم يرد توقيف
 به وقد تقرر ان اسماءه تعالى توقيفية على المختار فلهذا لم ينو ذلك
 على نيقة من يجوز اطلاقه على ما لم يؤم نقضا وكان نقضا
 بمصدا وان كالتقير يرد توقيفه كما هو مقتضى في الكلام
 فيما نظر الصحيح الى تقييد قوله وسئل النبي الخ والحار والحر
 متعلق بقوله الذي فصل الى تلك المطلوبات في هذه الدلالة
 اي التي هي العالم لوجود الصانع والشار لوجود الدخان واقبحوا
 الصلاة لوجودها ولا بد من مراعاة التحذير السابق والتقدير في هذه
 الدلالة مع غيرها والافري مفرات لا يتبقى فيها النظر المعسر بحركة
 النفس لان الحركة لا تكون الا متعددة اي بحركة النفس الحرة
 تقبل بقوله بالنظر الصحيح في هذه الدلالة وقوله فيما تعقله منها مما
 شأنه انهم العلامة الناصرة وغيره ان من في قوله منها ابتداءية ومن
 في قوله مما من شأنه الخ ببيانته ولذلك جعلوا قوله كالحذر والآخر
 تمثيلا لما تعقله والموافق لقول الله سابقا بان يكون النظر فيه من
 الجهة الخ فان تكون من في قوله منها ببيانته ومن في قوله مما من شأنه الخ
 ابتداءية او تعليلية على ما تقدم وعلى هذا يكون قوله كالحذر والآخر
 تمثيل لما من شأنه الخ فالله في بحركة النفس فيما تعقله الذي هو
 الدلالة بحركة مما من شأنه الخ او من اجل ما من شأنه الخ ويرد على كل من

التقديرين

التقديرين ما اورده العلامة الناصر على تقدير من ان تعقله مفردة
 والحركة التي هي الانتقال مستحيلة فيها لانه لا تكون الا في متعدد
 واجاب في الايات بان في العبارة حذفا لظهور المراد والتقدير فيها
 تعقله منها مع غير تقدير مما من شأنه الخ اي بحركة مستدانة
 من الوجهة الذي من شأنه الخ او من اجل الوجهة الذي من شأنه الخ
 على ما مر وانما قيد بذلك لان قوله اي بحركة النفس الخ تقدير لقوله
 بالنظر الصحيح كما علت ولا يكون صحيحا الا اذا كانت مما من
 شأنه الخ كما يعلم من قوله فيما تقدم بان يكون النظر فيه من الجهة
 التي الخ فاصل ان ينتقل به اي بسببه فالتبعية او بالالة
 كما تقدم الى تلك المطلوبات اي التي هي وجود الصانع في الاول
 ووجود الدخان في الثاني ووجود الصلاة في الثالث كالحذر
 في الاول اي الذي هو العالم وقوله والآخر في الثاني اي الذي
 هو النار وقوله والامر بالصلاة في الثالث اي الذي اقيم الصلاة
 فصل الى تلك المطلوبات الضاهية للنفس بان ترتب
 هكذا اي بشرط او بسبب ان ترتب هكذا اذ الوصول الى المطلوب
 بالنظر الصحيح يتوقف على الترتيب المذكور وهذا صريح في انه ليس
 عينه بل هو لازم كما هو مختار لبعض المحققين من المنطقيين خلافا
 لما عليه متأخروهم من انه عينه ولذلك عرفت بان ترتيب امور
 معلومة للتدبير بها الى مجهول وبعضهم حمل كلام الله عليه فجعل
 قوله بان ترتب هكذا انصوير للنظر الصحيح وهو بصيغة التثنية
 للفصل وثاني الفاعل صريح بعبود على الدلالة والمطلوبات في
 من شأنه ان ينتقل الى تلك المطلوبات فالادلة هي العالم والنار
 واقصو الصلاة والمطلوبات هي وجود الصانع ووجود الدخان

وجوب الصلاة وما من شأنه ينتقل به إلى تلك المطلوبات هو
 المحذور والأهراق والامر بالصلاة فتدبر العالم حادث
 وكل حادث له صانع فالعالم له صانع هذا ترتيب للدليل الأول
 ومطلوبه وما من شأنه ينتقل به إلى مطلوبه التارشيح
 محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان هذا ترتيب للدليل
 الثاني ومطلوبه وما من شأنه ينتقل به إلى مطلوبه أقصوا
 الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشيئ لوجوبه حقيقة فالامر بالصلاة
 لوجوبه حقيقة هذا ترتيب للدليل الثالث ومطلوبه وما من شأنه
 أنه ينتقل به إلى مطلوبه وقد اعترضه العلامة الناصر بأن الصواب
 أن يقول في النتيجة فاقبها الصلاة لوجوبها حقيقة وأما كون
 هذه النتيجة لو كانت صورة القياس هكذا الأمر بالصلاة أمر بشيئ
 وكل أمر بشيئ لوجوبه حقيقة واجاب في الآيات بأن ما ذكره الشيخ
 صوابا أيضا لأن في الأمر من قوله فالامر بالصلاة للمعتمد الذي
 أي فالامر أنه كونه فكانه قال فاقبها الصلاة ولا اعتبار بالمعتمد
 دون اللفظ على أن للعدول نكتة حسنة وهي الإشارة إلى أن هكذا
 جريان هذا القياس في كل أمر بالصلاة وإن لم يكن بهذه الصيغة
 والإنصاف أن ما ذكره العلامة الناصر هو مقتضى صناعته فتدبر
 وقال يمكن التوصل نحو غيره بذلك بيان نكتة اعتبارها
 إمكان التوصل وعدم اعتبار التوصل بالفعل وحاصلها أن
 كون الشيء دليلا لا يتوقف على النظر فيه بحيث يتوصل به بالفعل
 بل على كونه بحيث يفيد العلم أو الظن عند النظر فيه وإن لم ينظر
 فيه بالفعل كما قاله التفتازاني فقولنا لو أن الشيء أي الكائن بحيث
 يفيد الخ وإن لم ينظر فيه النظر المتوصل به أي بأن لم ينظر فيه

أصلا

أصلا ونظر فيه النظر غير المتوصل به لكونه من غير وجه الدلالة أو
 منه لأمع الترتيب المذكور وأما قال وإن لم ينظر فيه النظر المتوصل
 به ولم يقل وإن لم يتوصل بصحيح النظر فيه بالفعل مع أنه يجازي
 على ما سبق على أنه يقتضي أنه قد ينظر فيه نظر أصح مما لو يتوصل
 بالفعل وهو باطل فذلك أدخل النفي على النظر المتوصل به فتأمل
 وقيد النظر بالصحيح أي حيث قال بصحيح النظر ولم يقل
 بالنظر مطلقا لأن القاسد لا يمكن أن يؤخذ منه أنه لو أطلق
 لم يصدق التعريف على شيء من أفراد الدليل لأنه يقتضي أن شرط
 الدليل يمكن التوصل به إلى المطلوب بل في نظر كان صحيحا كان أو قاسدا
 وليس لنا دليل كذلك أفادة العلامة الناصر لاستغواجه الدلالة
 عنه يؤخذ منه أن القاسد ما انتفى به وجه الدلالة كما يؤخذ من قوله
 فيما تقدم بأن يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها الخ واست
 الصحيح قال العلامة الناصر وقد وافق فيها التفتازاني ويرد
 عليها القاسد لاستغنا الترتيب المحي بالخط في البرهان للصورة
 فإنه لا يصدق عليه التعريف الأول لعدم استغواجه الدلالة فيه
 ويصدق عليه التعريف الثاني لوجود وجه الدلالة فيه واجاب
 في الآيات بأن صحة النظر وإن اعتبرت مادة وصورة إلا أن صحته
 من حيث تعلقه بالالدليل الأصولي ليست الامم جهة المادة به
 وأما صحة من جهة الصورة فأمر خارج عن تعلقه بالدليل
 الأصولي لأنه لا ترتيب فيه لما تقدم من أنه مفرد وبطل على ذلك
 قول التفتازاني فيما تقدم في النظر الصحيح في هذه الدلالة إلى أنه قال بأن
 ترتب هكذا فإنه يشير إلى أن النظر الصحيح ما كان من وجه الدلالة
 لكن لا يتوصل إلى المطلوب إلا بشرط أو بسبب أنه يرتب ترتيبا صحيحا

كما يشعر به قوله هكذا ووجه فلا يرد ما ذكره لان فساد النظر لا يتوقف
 ليس من حيث تعلقه بالدليل الاصولي الذي الكلام فيه انه يتصرف
 وان ادري اليه الخ اي فلا الشك في ذلك لانه امر اتفاقي ليس من حيث
 انه وسيلة له لكن كما يكونه اتفاقا انما يصح كما قاله السيد المير
 باين الكواذب ارتباط عقلي بغيره بغيره وسيلة لبعض وخصوص
 بفساد الصفة لا يتوقف بالترتيب وبوضع ما ليس بدليل مكانه كوضع
 للمقدّمات غير المناسبة للمطلوب كعلمها او بعضها مكان المناسب له كما اذا
 كان المطلوب العالم حادث فيوضع مكان الدليل الانسان متجيب وكل
 متجيب وكل صحيح ضا حرك او الانسان متجيب وكل متغير حادث لا
 يقال لتأديته الى المطلوب يستلزم إمكان التوصل اليه لا محالة فيقول
 الشا وادري اليه الخ بيا في قوله لا يمكن التوصل به الى المطلوب بل ان
 فلا ينافي في انه يؤدي اليه بواسطة وانما عبر الشا بأدري مع ان مقتضى
 محض بافضى نظر الخان الفاسد من النظر المعرف بالغير المؤدي الى العلم
 او ظن وسياق هذه الزيادة بيان عند تعريف النظر بواسطة اعتقاد
 ظن اي بواسطة اعتقاد او ظن فانه صافرة للبيان كما اذا
 نظر في العالم من حيث البساطة اي بان رتب هكذا العالم بسيط
 وكل بسيط له عالم صانع وقوله ووجه الناصر من حيث التسخير اي
 بان رتب هكذا التاثيري مسخر وكل مسخر له دخان
 فان البساطة والتسخير ليس من شأنهما ان ينتقل بهما الوجه
 ذلك في البساطة انها متحققة في الباري جل وعلا لا يتوقف التركيب
 عنه فلو كانت البساطة من شأنها ان ينتقل بها الى وجود الصانع
 لزم ان لا تتعصا فيكون حادثا وهو محال ووجهه في التسخير
 انه متحقق في الشمس فلو كانت التسخير من شأنها ان ينتقل به الى

وجود الدخان لزم ان للشمس دخانا وهو باطل ولكن
 يؤدي الخ اي ولا عبرة بهذه التاثير لانها امر اتفاقي كما تقدم
 هذا ان النظر لا يخفى انه فاعل يؤدي من اعتقده وقوله
 ومن ظن الخ اي الصادر ان من اعتقده ومن ظن الخ الاول صادر
 من الاول والثاني من الثاني وانما ذكر المتقدمين معا في حيز البساطة
 لفسادهما معا اما الصغرى فلعدم ثبوت البساطة لجميع العالم ان بعضه
 وهو الحيوان والمعدن والنبات مركبة من العناصر الاربعه المأهولة
 والريح والتراب وبعضه بسيط كالغصن المذكور ومثاله في البساطة
 الاجسام المملوكة والقول والنفوس عند الحكماء واما الكبرى فلانه
 لا صانع له تتألف مع اتفاق التركيب عنه واقصر في حيز التسخير
 على الكبرى لفسادها فظن لا بد دخان للشمس مع انها مسخرة
 الصغرى اذ لا شك في ثبوت التسخير للشار وانما عبر بالاعتقاد في
 جانب البساطة وبالنظر في جانب التسخير للضعف الاعتقاد من
 حيث انه لا عن دليل ووجه الظن من حيث انه عنه فتأمل
 ان العالم بسيط منقوض ببعض العالم وقوله وكل بسيط الصانع
 منقوض بالمؤثر سبحانه وتعالى وقوله كل مسخر له دخان منقوض
 بالشمس كما تم تفصيل ذلك كله اما المطلوب غير الخبيري المختص
 المطلوب الخبيري لكنه الاظهر في المقابلة ان يقول اما ما يمكن التوصل
 بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصويري فليس بدليل بل حجة وانما
 يقصه ما ذكره ان لو قاله المصطلح المطلوب الخبيري يتوصل اليه بما يسميه
 كذا يؤخذ من كلام العلامة الناصر واجيب بانه عدل عن ذلك لا يراها
 اتحاد معنى التوصل الى المطلوب الخبيري والى المطلوب التصويري مع انه
 مختلف اذ التوصل الى الاول يسمى تصديقا والتوصل الى الثاني يسمى

تصوراً والحاصل ان المطلوب التصوري يشارك المطلوب الخبري
في انه يتوصل الى كل بالنظر في شيء وان كان التوصل والتوصل بالنظر
فيه المطلوب التصوري يتصور واحداً في المطلوب الخبري نقدياً
وربما لا وهو التصوري اي ما يتصور كعقد الانسان
فيتوصل اليه اي لا المطلوب غير الخبري اي يتصور نفسه بقوله
يتوصل اليه اشارة الى التوصل هنا بمعنى التصور بخلاف
التوصل لا المطلوب الخبري فانه بمعنى التصديق كما علمت
بما يسمى حداً فيعلم ان التوصل الى المطلوب التصوري بالحد
ليس بصحيح النظر فيه وليس كذلك كذا يؤخذ من كلام العلامة
الناشر واجاب في الايات بان الشاهد الى ذلك بقوله بان
يتصور فيحصل انه حمل النظر بالنسبة اليه على تصور وان لم
يناسب ما سياتي في تعريف النظر ويحصل خلافاً لذلك فقلت ان
بان يتصور بدل من قوله بما يسمى حداً وشاربه في تقدير
مضاف قبل مجرور بالباء في تركيب هكذا الاله الترتيب يقتضي
التعدد وهو غير واجب هنا بخلاف التعريف بالفصل وحده او
بالخاصة وحده كما هو الصحيح افادة العلامة الناشر كما يجب
الناطق بمثل ما يسمى حداً هذا للانسان اي حال كونه
ذلك حداً للانسان وسياتي حداً لحدائي في كلام المص وهذا
جواب عما قد يقال ما حقيقة الحد وله يخفى ان الحد الاول بمعنى
التعريف والحد الثاني بمعنى المعرف وقوله الشامل نعت الحد الثاني
وقوله لذلك اي الحد الانسان وقوله وغيره اي من جزئيات الحد
واختلفت اعمتاً انما ذكر هذه المتعلقة بالعلم في تعريف
الدليل لكن كان الاولى ان يؤخذ ذلك عن تعريف الحد انما كان خبري
والدليل

في الدليل خبري في الحد ولذلك عبر الله بالمطلوب ولم يعبه بالخبري
فاذا وان ذلك لا يختص بالدليل ههنا العلم الخاوي في جواب
هذا الاستفهام بالمطلوب اي الخبري او التصوري كما علمت
الحاصل قال العلامة الناشر تقدير الحصول ليس بلازم لحد
ان يتعلق عقيباً بالعلم قال في الايات ان اراد التسمية فلا يثبت
وان اراد الاعتراض فهو مدفوع لان العلم لم يدع لزوم ذلك وانما
اختار تقديره لانه اوضح واجزى واللائق مراعاة الاوضاع الاجزى
وان اخرج الى تقديره كما نص عليه الاعتراض مع حذف عنهم
قدس ذلك تعريضاً باقوام لغوا حصول العلم عقيب النظر ولا يلزم
تكرار في التخصيص قوله بعد عند بعضهم اولاً وثانياً لانه تفصيل
لا اجماله هنا ولا تكرار في التخصيص بعد الاجمال افادة العلامة
الناشر صحيح النظر من اضافة الصفة للموصوف كما تقدم
عادة اي من غير تولد ليعاير قول المعتزلة بالتولد فانهم
يزعمون ان حصول العلم عقيب النظر عادي لكن بطريق التولد وان
كان يلزم منهم ان يعقل وذلك لانهم اخذوا قولهم بالتولد في هذه
المسئلة وفي غيرها من مذهب الملاسفة في الاسباب الطبيعية
وهو انما يؤثر في مسببها بطبيعتها ووجه اللزوم العقلي عند
وجود الشرط وانتفا الموانع غاية الامر انهم استروا بتغير العبارة
ولا يخفى ان قوله عادة معمول بقوله حاصل وكذا قوله اولاً وثانياً
واشار بذلك الى قولين لاختلاف حصول العلم عقيب النظر الاول
انه عادي لانه تعالى اجري عاده في خلق العلم عقيب النظر كخلق
الاحراق عقيب مما ساء النار للخطي ويجوز تخلق حصول العلم
عقيب النظر في المعاد كما يجوز تخلق الاحراق عقيب الماساة

المذكورة الثاني انه عليم لانه تعالى خلقه ملازما للنظر كما خلق الجوهر
 ملازما للعرض ولا يجوز تخلف حصول العلم عن حصول النظر كما لا
 يجوز تخلف وجود الجوهر عن وجود العرض فحصول النظر من غير
 حصول علم مستحيل لا يتعلق به القدرة كما ان وجود العرض من غير
 وجود جوهر مستحيل لا يتعلق به القدرة فلا يتخلف الاخر
 للعادة تفريع على قوله عادة كتحقق الاحراق عن محاسنة الناس
 اي في كونه خرقا للعادة او لم وما اي عقليا لكن لا بطريق
 التولد لغير قول المتعذر بل بالتولد فانه يلزم منه انه عقلي وان
 ادعى انه عادي كما هو لا بطريق التعليل لغير قول الحكماء بانه
 ينشأ عنه بطريق التعليل فان لم يكن كذلك لزم منه انه عقلي وما عقليا
 فتدبر كالامام الرضي ونقله الخراساني عن اكثر الاسعديين كما في
 في الكمال فلا ينفك اصل تفريع على قوله له وما واغترض بانه
 فعل القادر المختار الذي انشا فعل وان شاتركه واجيب بان
 عدم خلقه اللازم مع خلقه الملازم مستحيل لا يتعلق به القدرة
 ووجه فلا ينافي انه فعل القادر المختار وهكذا يقال في كل ملازم
 عقلا كالجوهر والعرض ولو توجه هذا الاعتراض لم يثبت لازمه
 عقلي في الكائنات كوجود الجوهر لو جرد العرض اي اللازم
 لوجود العرض وان شئت قلت كوجود العرض لو جرد الجوهر اي
 اللازم لوجود الجوهر لانهما ملازمان مكتسب للنظر
 المكتسب ما حصل بالكتسب بمعنى مباشرة اسبابه بالاختيار كما في
 الايات فقال الجهر برغم اي هو مكتسب لكن بواسطة اكتساب
 سببه وهو النظر اخذنا من التعليل لان حصوله اي العلم وقوله
 عن نظره اي الناظر وقوله المكتسب اي النظر وقوله له اي الناظر

وقيل لا

وقيل لا اي ليس مكتسبا بل ضروريا بمعنى انه قهري لا قدره على
 دفعه ولا انفكاك عنه وعلى هذا فالعلوم كلها ضرورية بهذا المعنى
 وان توقف بعضها على نظر لا قدره على دفعه اي ابتداء وقوله
 ولا انفكاك عنه اي داما كما قاله العلامة الناصر فلا
 كما خلافا للاف التسمية اي لان كلاما من التوجيهين متفق
 عليه بين الخصامين فالاول يوافق الثاني على توجيهه وكذلك
 الثاني يوافق الاول على توجيهه وعلم من التوجيهين معا ان
 العلم الحاصل عقيب الدليل مكتسب باعتبار سببه ضروري
 باعتبار ذاته بمعنى انه غير مقدور على دفعه ولا الانفكاك
 عنه وهذا يستلزم ان التكليف به انما هو في الحقيقة بسببه
 المقدور وبصره في الواقع تبعاً للامدي وردي عليه كما قاله
 السيدان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فتكون
 مكلفا به وجعل ايجابها رجعا الى ايجاب النظر الموصل اليها بدليل
 عن الظاهر قاله الاول ما ذكره الامام الرضي من ان النظر
 الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الافي المقدورية وما
 يتبعها لان موجبه النظر فاذا انفصل عن النظر امكنه ان يعقده
 خلافا فيكون مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا
 يقع التكليف به اذ فان قلت هذا يناقض قول الشافعي لا قدره على
 الانفكاك عنه فاجب ايب السيدان لا يناقضه لان المراد لا
 قدره على الانفكاك عنه حيث لا مانع كالفعلة وبذلك اندفع
 تنظير العلامة الناصر فاداه في الايات وهي المكتسبة اعتبار
 العلامة الناصر بان فيه اشارة الى خبر المصدر وهو شاذ واجاب
 في الايات بانه لا يجب تعلق الباب بصريح التسمية حتى يكون

فيه ذلك بل يجوز تعللها بخبره في مقابلة وذلك الخبر في
 حال من الضمير المذكور على رأي من يجوز رجوع الحال من المسند او
 حال من الضمير في الخبر على رأي الجميع انسب متعلقة بخبره
 والتقدير انسب بالتكليف اي من حيث ان كلامها باعتبار سببه
 فكذلك التكليف به باعتبار سببه كذلك تسميته بالتكليف باعتبار
 سببه ويرد عليه انه لا يجب ان يكون التكليف به باعتبار سببه
 بل يجوز ان يكون باعتبار نفسه كما تقدم بينا عن السيد نقلا
 عن الامام كذا قال العلامة الناصر واجاب في الايات بان معنى
 الايراد على ان التقدير انسب بمعنى المكتسب بناء على ان المكتسب
 ما حصل بالكتب بمعنى مباشرة اسبابه بالاختيار فليس في كلامه
 قياس التسمية على التكليف في ان كلامها باعتبار سببه حتى يرد
 عليه ما تقدم عن الامام اهرم مع حذف الظن كالعلم الخ
 لما اقتصر المصنف على ذكر الاختلاف في العلم ولم يتعرض للظن كعلمه
 ان حيث قال والظن كالعلم الخ وقد عارض المصنف في فقال
 وفي بعض السروج هذا كلام غريب وهو ان الظن كالعلم في قول
 الاكتساب وعدمه دون قول اللزوم والعادة ولم يذكر
 النتيجة لازمة للمقدمتين سواء كانتا قطعتين او ظنيتين الى
 اخر ما اطال به وترفع في الايات بان هذا انطوائيا في قوله
 ان الشئ في لزوم النتيجة للمقدمتين الظنيتين وانما في لزوم
 النتيجة للظن في المقدمتين كما هو في غاية الوضوح والحاصل
 ان المقدمتين بشرطهما مستلزمتان للنتيجة استلزاما فاعضا
 ظنيا وهذا الايناف في النظر في المقدمتين اذا كانتا ظنيتين لانه
 يستلزم الظن بالنتيجة لا مكان المعارضة في القطعيات كما ذكر

الشئ

الشئ من عدم الاستلزام حق بالاستبهة واما قوله ولم يذكر الخ فهو
 زهري باطل اهر في قول الاكتساب وعدمه فقول يسمى مكتسبا
 نظر الان حصوله عن نظر المكتسب وقيل لانظر الان حصوله
 اضطراري لا قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه ونظر في العلامة
 الناصر بالقدرة على الانفكاك عنه بغير اخر يفيد ما لا يجامع
 الظن الاول ووجه في الايات بان المقدم حصوله عن النظر مع عدم
 مانع يدل على ما سنده الشئ قريبا وهذا الايناف في انه يمكن الانفكاك
 عنه لمعارض اهر دون قول اللزوم والمادة اعترضه
 العلامة الناصر حيث قال قوله دون قول اللزوم والعادة
 فيه نظر لان ما قرره بذكره العلم جار في الظن واما استدلاله
 بزوان الظن مع بقا سببه لمعارض فلا ينقض لان لم يرد
 شيئا لذاته لا ينافيه تخلفه عنه خارج من التقاطع او وجود
 مانع وبكيفية ان النظر سبب المطلوب من علم او ظن والسبب
 ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه لعدم لذاته اهر واجاب
 في الايات بان قوله لان ما قرره بالخ ممنوع لان النظر المؤدي
 الى العلم قطعي التادية فلا يتخلف عنه العلم ابدا الاخر في المعادة
 على قولها بخلاف النظر المؤدي الى الظن فانه ظني التادية فيمكن
 تخلفه عنه ولو سلم فهو مع عدم المعارض اما معه فيمكن التخلف
 كما اعترف هو به وقوله واما استدلاله بالخ غير مفيد لان الشئ
 اراد باللزوم الذي انشأ في العلم ونفاه في الظن هو الذي لا
 يتخلف اصلا الاخر في المعادة على القول بها والاستلزام ان هذا
 اللزوم غير ثابت في الظن لا مكان المعارض في الظن فلا يضر حقيقة
 اللزوم والذي لا بد من يرد نفيه وقوله وبكيفية ان النظر سبب

الحق لا يفتقر إلى دليل ينفذ سببته ولا استلزامه لذاته وإنما استلزامه
على الوجه الذي أفتته في العلم ولا خفا في انتفاؤه عنه لا مكان
معارضته لما يقع من ذلك أنه لا ارتباط الحجة لعلته لدونه
قولها للزوم والعادة فلا وقوله فانه مع بقا سببه قد يزول الحق
تعليل لعدم الارتباط بينه وبين امرها وقد يقع الشك في هذا
التعليل العضد واعتضده الكمال في شيخ الاسلام بانه لما تجوز
تعليل لعدم ثبات الظن بعدم حصوله لا لعدم الارتباط بينه
وبين امرها المتعلل ببقا حصوله عقب النظر الصحيح الذي هو
المدعى وأجاب في الآيات بانه لا منشاء لهذه الدعوى الا
عدم التنبيه لوجه تعليل الشك بذلك وهو ان لما أمكن زوال
الظن بعدم حصوله لمعارضه أمكن تخلفه ابتداء المقارنة للمعارضة
لان المعارضة اذا كانت منشا السقوط الظن بعدم حصوله كانت
منشا لعدم حصوله ابتداء كما هو في غاية الظهور والعجب خفا ذلك
على الكمال وشرح الاسلام ثم رأيت السيد السموي أجاب بذلك
فقله كبحر على موافقة هذا الامام اهـ وبين امرها اي وبين
اي امر كان وهو تعميم في النظر بحيث يمتنع التخصيص والاشارة
المنقضية تخلفه عنه أي تخلفه عنه ابتداء وقوله قد يزول أي بعد
حصوله وقوله كما اذا أخبر عدل بحكم الحق فيمثل لزواله بعد حصوله
لمعارضه لكن يجب ان يكون اخبار العدل الثاني بعد اخبار العدل الاول
ليكون الزوال بعد الحصول فيطابق الشك المحتمل وحمل الكاف على
النظر لا يناسبه قوله اول ظهور خلاف المظنون كما اذا ظن الحقان
الكافي فيه للتفصيل لا للتظن وهذا هو المتبادر في هذا المقام وهو
مقتضى ما تقدم وجعل العلامة الناصر المتخلف شاملا لما لو كان

ابتداء

ابتداء وبعد الحصول لان تخلف شيء عن شيء آخر انما هو حين
وجوده سواء كان الانعدام ابتداء أو مسبوقا بوجوده قال
والواقع في قوله قد يزول هو الثاني وفي قوله كما اذا أخبر عدل
بحكم الحق هو الاول اهـ ولا يخفى ما فيه قد يبرر اول ظهور خلاف
المظنون عطف على قوله لمعارضه ومثل ظهور خلاف المظنون
ظهور عين المظنون لان العلم لا يجتمع مع الظن كما قال العلامة
الناصر فقوله ثم شهد خارجيا ومثله ما لو شهد داخلها
واما غير اثبتنا الحق مقابل لقوله المص وأختلف اثبتنا الحق
ووجه المقابلة ان غير اثبتنا لم يختلفوا اهل العلم عقيبه مكسب
اذ لم يثبت ان قول بعضهم يقول بانه مكسب وبعضهم بانه ضروري
بل قالوا برمتهم بانه مكسب بطريق التولد كما قالت المعتزلة
او بطريق التعليل كما قالت الحكماء وبذلك هيئت المقابلة في كلام
المص خلافا لمن منعها فالمعتزلة قالوا الحق لا يخفى ان بحجة
خير عن قوله غير اثبتنا والعائد بخلافه وقد يرد منهم ولا يبعد
ان يكون المعتزلة خير الان غير اثبتنا لا يخبرون في المعتزلة
بل منهم الحكماء كما علم مما تقدم فلا تغتر بما قيل هنا النظر
يولد العلم الذي يفي أثر حصوله وحاصل كلام المعتزلة ان الشخص
يوجد للنظر بقدرته الحادثة وهو يوجد العلم فالنظر مقدور
لشخص بلا واسطة النظر كتوليد حركة اليد بحركة المفتاح
التوليد ان يوجب الفعل لتفاعله فعلا اخر فالنظر الاول بحركة
اليدين والفعل الاخر بحركة المفتاح والمراد من الايجاب التاثير على
وجه العلة خلافا لما توهمه بعض الضعفاء فقال التعبير بالايجاب
انما يناسب مذهب الحكماء والآيات وعلى وزاينه يقال الظن

الحاصل متولد عن النظر لم يقل على وزانه يقال النظر يولد النظر مع
 انه اوفق بما قبله لانه قد يميز منه لزومه مع انه قد اسلف انه لا لزوم
 فيه لانه لا ارتباط بينه وبين امر ما بحيث يمنع تخلفه عنه بخلاف قوله
 النظر الحاصل متولد عن النظر فانه لا يميز منه اللزوم بل انه اذا حصل
 كان متولدا من النظر افاده العلامة الناصر وان لم يجب عند أي
 وان لم يجب النظر عن النظر وقد بنى الشك ذلك على ما اسلفه من انه لا
 لزوم بين النظر والنظر وقد عرفت صحة وقد نظر العلامة الناصر
 في ذلك بانه لا يصدق عليه التولد لانه عرفه بان يوجب الفعل
 لفاعله فعلا اخر فلا يشمل افادة النظر النظر اذ لم يجب عند يميز
 الصدق المذكور لان المراد بان يوجب الفعل فعلا اخر تاثيره حصوله
 وان لم يكن واجبا عنه بان انقل عنه معا رض كما تقدم وقوله
 عقبيه بالبالخ فيه تورية على المنع حيث جري على اللغة القليلة
 والكثير ترك اليا فيقال عقب بلاليا واحدا الخ ذكره هنا نقابله
 الدليل على انكلم عليه ناسب ان يشكلم على مقابلة فكانه قال ما
 يحصل الى التصديق يسمى دليلا وما يحصل الى التصور يسمى حجة
 عند الاصوليين انما يتركه الى ان في الحد للمعبر الذهني والمعمور
 هو الحد عند الاصوليين والعقد الاحتمال عند المناطقة فقط لا
 عن غير الاصوليين مطلقا والافاقعها كالاصوليين في هذا
 الاصطلاح ما يميز الشيء عما عداه اعترضه العلامة الناصر
 بانه غير مطرد لانه لا يصدق على الاعلام شخصية كانت او جنسية
 وعلى العقل وغيره منعكس لانه لا يصدق على شيء من افراد كذا ذكر
 منه بالاميز الشيء عن افراد مع انه مما عداه لمعايزة الخ لئلا يكتفى
 قطعاً واجاب في الايات عن الاعتراض بعدم الاطراف بان ما لفته

على

على محمول بقرينة اعتبار صحة الاحتكاك المحل في التعريف كما هو المشهور
 وحق فانه يصدق التعريف على الاعلام مطلقا وكذا لا يصدق على
 العقل والعلم لان العلم ان المراد بهما الجزئيات اذ الكليات لا يميزان
 الشيء حقيقة بل لا يميزه حقيقة الا الجزئيات وانما لم يصدق على
 ذلك لان الجزئيات لا تكون محمولة على قرص كليتها فلا يصدق عليها
 ايضا لان المراد محمول على المعبر به ولا شيء من الامور الموردة بمحمول
 على المميز به وعلى هذا فلا يفرقنا من زعمه الجلال الدواني في كون
 الجزئيات لا تحل بانه لا مانع من حمل جزئ على جزئ بحسب ذلك فعلى
 له بحسب الاعتبار كما لو قلت هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما متحدان
 بحسب الذات لان ذاتهما زيد بعينه ومتغايران بحسب المفهوم
 ولا مانع ايضاً من حمل جزئ على كل جري مجازة في الجزئية كما لو قلت
 بعض الانسان بعد اجراء مجازة في الجزئية حيث سور بالسور
 الجزئي وعن الاعتراض بعدم الانعكاس بان المراد كما هو المتبادر
 بما عداه ما عدا غير مقابلة كلية فلا يشمل الافراد لانها لا تغاير
 الكلي مقابلة كلية لا شئ لها عليه وتحقق فيها ولا يلزم على ذلك
 قوله ولا يميز كذلك الا ما يخرج الخ فانه قرينة ظاهرة على قطعية
 على ارادة ما ذكره بقرينة وانقصار كالمعرف الخ فالحد
 عند الاصوليين مساو للمعرف عند المناطقة الشامل للحد وهو
 ما كان بالذاتيات كالجنس والفصل والرسوم وهو ما كان بالعرضيات
 وعلى هذا فالحد عند الاصوليين اعم مطلقا من الحد عند المناطقة
 فكل حد عند المناطقة حد عند الاصوليين ولا عكس ولا يميز
 كذلك اي ولا يميز الشيء عما عداه وقوله الا ما يخرج عن شئ من
 افراد الحد ودائه لانه لو خرج عنه شئ منها لم يكن متناوذا لما هيبة

المحدد وباعتبارها مطابقة لما لذلك الخارج فلا يجوز اعتبارها
أفاده العلامة الناصر وقوله ولا يدخل فيه شيء من غيرها أي من
غير أفراد المحدود وأوراع عليها العلامة الناصر أن الماهية المحدودة
من غير أفراد المحدود مع أنها داخلية في المحدود فلو قال من غيرها
بضمير التثنية ليعود على طرف في أفراد المحدود والمضاف والمضاف
إليه أي الأفراد والمحدد وكان حسنا قال وقد يدعي
أن الضمير في غيرها بضمير الأفراد دعاء على ما يتأويل الجماعة
فلا يراد ما ذكر وأجاب في الآيات بأنه إذا كانت الماهية
داخلية في المحدود قطعاً كما اعترف هو به كان ذلك دليلاً قطعاً على
أنه أراد بغيرها في قوله ولا يدخل فيه شيء من غيرها ما غيرها
مغايرة كلية فلا يشمل الماهية المحدودة لأنها لا تغاير أفرادها
مغايرة كلية فهو من إطلاق اللفظ مع قيام الدليل القاطع على المراد
به ومثل ذلك مما لا غبار عليه على أن دخول الماهية أمر مستقر معلوم
للاقبال التردد والمقصود بقوله ولا يميز كذلك إنما هو التنبية
على أن المراد أن دخولها على وجه لا يميز عنه شيء من أفرادها ولا
يدخل فيه شيء من غير أفرادها والأول أي قولنا ما يميز
الشيء عما عداه وقوله والثاني أي قولنا ما لا يميز عن شيء
من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها مبين المفهوم
المحدود في الثاني مبين المفهوم أيضاً لأن يراد أن الأول مبين
لمفهومه بالذاتيات وقوله الخاصة أي خاصة المفهوم فالضمير للمفهوم
للمفهوم لا للمحدد لأن المراد به اللفظ والخاصة ليست له بل المفهوم
وقد تقدم ما اعتبرنا الناصر على مثل هذه العبارة بأن الأولى أن يقول
مبين للماهية بخاصة لأن المبين عند انقووم هو الماهية

والمبين

والمبين قد يكون جزءاً من اجزائها وقد يكون خاصة من خواصها
وقد تقدم أيضاً الجواب عنه بأنه بعد التسليم ما المانع من أن
يكون المراد بالخاصة للماهية العرضية فإن كل شيء له ماهية ذاتية
وهي المبينة بالذاتيات وماهية عرضية وهي المبينة بالعرضيات
وعلى هذا فقولنا بالخاصة معناه للماهية العرضية لأنه بالعرضيات
الذاتيات كما مر فلا تغفل وهو أي الثاني الذي هو قولنا
ما لا يميز عنه شيء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها
وقوله بمعنى قولنا كالمصالح كالمصالح أي كالمصالح كالمصالح لأن الشق
الأول أعني قولنا ولا يدخل فيه شيء من غيرها بمعنى المانع
لحد هذه اللفظة هنا بالمراد فلا يصح كونها من مدخول قولنا
بغيرها فيما تقدم ففي صنيع الشاهد كما لا يخفى الجامع
أنه اعتبره العلامة الناصر بأنه غير مطرد لأنه يصدق على كل إنسان
في قولنا الإنسان حيوان ناطق وكل إنسان كانت بالقوة وغير
منعكس لأنه لا يصدق على شيء من أفراد المعرفة أن كل من الرميح
من دخول الماهية المحدودة مع أنها من غير الأفراد إلا أن يدعي
ما تقدم من أن ضمير غيرها يعود على طرف في أفراد المحدود والمضاف
والمضاف إليه أي أفراد المحدود ويتأويل الجماعة وأجاب في
الآيات عن الاعتراض بعدم الاطراد بأن المراد المحدود من حيث
أنه محدود ولما اشتر من أن قيد الحيثية مراعى في تعريف الأمور التي
تختلف بالاعتبار وقد نصوا على أن حذفه كذا ولا شك أن كل
إنسان فيما ذكر ليس بجامعاً لأفراد المحدود من حيث أنه محدود
يصدق فلا يدخل عليه التعريف وعن الاعتراض بعدم الانعكاس بأنه
أراد بغير أفراد المحدود ما غيرها مغايرة كلية فلا يشمل الماهية

المحرور لما تقدم من ان الماهية داخلية في المحرور قطعاً فهو من اطلاق
 اللفظ مع قيام الدليل القاطع على المراد به كما هو متصرف
 لافراد المحرور واعتصم العلامة الناصية بان لا يلزم الدور في المحرور
 المحرور والمستحق من المحرور في تعريف المحرور واجاب في الايات
 الشبه قصد بيان متعلق الجامع بحسب الواقع ليظهر المراد لا باعتبار
 ملاحظته في التعريف حتى يلزم الدور ولو قال لافراد ما يراد ببيان
 لم ير عليه ذلك لكن هذا كانت افرا ما يراد ببيان هي افراد المحرور في
 الواقع عبر بافراد المحرور وايضا حال المراد فاحفظ ذلك فانه يقع
 في مواضع كثيرة انه وكذا دفع الدور من اصله بان المحرور مشتق
 من المحرور بالمعنى المصدرى والمحرور المعرف هو المحرور بمعنى المحرور به
 وحيث فلا دور اصلاً فتأمل ويقال اي كاقبل ما تقدم
 المنظر المتعكس فسر المنظر بالجامع والمتعكس بالمانع حيث قال
 وقولنا جامع هو قولنا منظر وقوله مانع هو معنى قولنا متعكس
 لكن مقتضى كلام الشك الجهم هو خلافه حيث فسر المنظر بالذي
 كلما وجد وجد المحرور ورتبوا عليه انه لا يدخل فيه شيء من غير
 افراد المحرور وفيكون مانعاً وفسر المتعكس بالذي كلما وجد المحرور
 وجد هو ورتبوا عليه انه لا يخرج عنه شيء من افراد المحرور وفيكون
 جامعاً وعلى هذا الحقيقة الاطراد فيكون كلما وجد المحرور وجد
 المحرور ويلزمه المنع وحقيقة الانعكاس ان يكون كلما وجد
 المحرور وجد المحرور ويلزمه الجمع فليس كل من المنع والجمع نفس الاطراد
 والانعكاس بل المنع لازمه للاطراد والجمع لازمه للانعكاس
 ولذا ذكر في الشك كونه مانعاً على كونه معطراً او كونه جامعاً على
 كونه متعكساً فتدبر اي الذي كلما وجد وجد المحرور والخيال

كقولك

كقولك حيوان ناطق في تعريف الانسان فانه كلما وجد وجد المحرور
 فلا يدخل فيه شيء من غير افراد المحرور وفيكون مانعاً من دخول شيء
 من غير افراد المحرور وفيه خلاف قوله في جسم نام حساس في تعريف
 الانسان فانه يوجد المحرور ولا يوجد المحرور وقد دخل فيه شيء من غير
 افراد المحرور وكافرس وكما فلا يكون مانعاً من دخول شيء من غير
 المحرور وفيه المتعكس فيه ايهام ان الانعكاس لنفس المحرور حيث
 اسند المتعكس الى الضمير وليس كذلك بل الانعكاس انما هو للمحرور الذي
 هو وصف للمحرور كما انض عليه الائمة كما لعن السعد والسيد وهذا
 الشريعة فان عباراتهم مفرجة بذلك ويجاب عنه بما اشار اليه الش
 فيما ياتي من ان المراد المتعكس طرّاً او المتعكس من حيث وصفه ليوفق
 نصراً لائمة والشيء قد يكون محكوماً عليه باعتبار وصفه وغاية
 ما يلزم عليه ارتكاب مسامحة في العبارة كذا يؤخذ من الايات وبني في
 ما يتوجب العلامة الناصية على الشك كما سيأتي بيانه فلا تفعل اي
 الذي كلما وجد المحرور وجد هو فلا يخرج عنه شيء من افراد المحرور
 فيكون جامعاً لافراد المحرور بخلاف قوله في حيوان كاتب بالفعل في
 تعريف الانسان فانه يوجد المحرور ولا يوجد المحرور فيخرج عنه شيء
 من افراد المحرور وهذا غير الكاتب بالفعل فلا يكون جامعاً لافراد
 المحرور فتدبر في الخلق على ما رتبته او ادعى قوله المنظر من قوله
 فيكون مانعاً ثانياً وعلى قوله المتعكس من قوله فيكون جامعاً
 العبارة بين وجهي قولنا الجامع المانع وقولنا المنظر المتعكس
 والاولى ابي التي هي قولنا الجامع المانع وقوله اوضح اي لانه على
 الجمع والمنع مراعاة لخلاف التائدية فان دلالة ما عليها بالتزام
 قصد فان على الحيوان الناطق اي يحلان على ذلك بان يقال الحيوان

١٦٧
 ويقول الماخوذ من العضد ويقول المرافق في اطلاق العكس
 عليه الخ واعتز به العلامة الناصر متصرا لابن الحاجب بان
 المراد بالعكس هنا عكس الحد وهو التلازم في المنفي كما ان الاطراد
 التلازم في الثبوت وحيث يتعين تفسيرهما بما قاله ابن الحاجب اذ لا
 يصح ان يراد به العكس المعنى بقلب الكل في البديع وهو الابدية لا بغير
 الشيء من جهة او حرف فتم بما يليه الى اوله كتقوله عادات السادات
 سادات العادات ولا ان يراد به العكس المعنى وهو تبديل طرفي
 القضية مع بقا الكم والكيف صادقا او كاذبا ولا ان يراد به
 العكس المنطقي وهو تبديلها مع بقا الصدق والكيف وبقا الكم
 الا في الوجبة الكلية فان عكسها موجبة جزئية فتعين ان يراد
 به ذلك فالتمس استنبه عليه عكس تفسير وصف الحد الذي هو
 الاطراد فاعكس الحد فهو من استنباه عكس تفسير وصف شيء
 بعكس ذلك الشيء مع فساد ذلك لان العكس لا يوصف به الا القضية
 والحد ليس بقضية فتدبر واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال
 اهمم توضيح قال في الايات تدبرنا في حدنا انما ذكرتم الشئ من الحق
 الوضع الذي لا غير عليه وان جميع ما ذكرتم العلامة الناصر لا منشا
 له الا السهو والوهيم وان ما وقع به في حق الشئ لشغفه بالحكمة
 والتعصب لابن الحاجب على ما هو معلوم من عادته لا ينبغي
 لان الشئ تراجع كلامه لا عنده ووقف على مقصودهم وحافظ عليه
 فان نصروهم مفرجة بان المراد بالعكس هنا عكس الطرد وليس
 في كلام الشئ ما يقتضي انه جملة عكسا الحد نعم قوله في اطلاق
 العكس عليه اي علم ما ذكر فيه مسامحة والمراد في اطلاق العكس على
 ما تضمنه على ما ذكره على ما ذكر بنفسه وهو الذي كمل الحد لانه مفرد

١٦٨
 اطلاق جامع مانع وتعالى ايضا الحيوان الناطق مطرد منعكس
 فصدق كل من العبارتين على ذلك بمعنى انه حمل عليه لا الصدق
 في المفردات بمعنى التحل بخلافه في القضايا فانه بمعنى التحقق
 حد الانسان اي حال كون ذلك الحد للانسان بخلاف
 حد الحيوان الكاتب بالفعل اي فلا تصدق ان عليه ولم يقل
 بخلاف الحيوان الكاتب بالفعل حد انه مع انه انشأ في المقابلة لما
 قبله تضمننا واعتز به العلامة الناصر بان الحد في كلامه بالمعنى
 المتصديري بدليل يعلق كجاربه ومعنى عيارته ان من جنس
 للعرف وانما منع من تعريفه عدم جمعه وليس كذلك لان المعروف
 هو المحدود به لا الحد مصدر وايجاب في الايات بجوابين احسنهما
 ان الحد في كلامه بمعنى الحدود به والباء في قوله بالحيوان ان الحد
 من مالايسة الكلية المجزئي اهر تصرف فانه غير جامع وغير
 منعكس اي وان كان مانعا ومطردا فذلك غير جامع ولم تصدق
 عليه العبارة الاولى وان كان مانعا ولكونه غير منعكس لم تصدق
 عليه العبارة الثانية وان كان مطردا وبالحيوان المائى
 اي وبخلاف حد بالحيوان المائى وفيه ما تقدم فانه غير
 مانع وغير مطرد اي وان كان جامعاً ومنعكساً فذلك غير مانع
 لم تصدق عليه العبارة الاولى وان كان جامعاً ولكونه غير مطرد لم
 تصدق عليه العبارة الثانية وان كان منعكساً وتفسير المنعكس
 الخ لا ينبغي ان قوله بتفسير المنعكس مبتدأ وقوله اظهر في المراد خبر
 وعرض الشئ به كذا التمر ك على ابن الحاجب بان تفسيره بالمنعكس
 بالذي كمل وجد الحد ووجد هو اظهر من تفسيره بالذي كمل
 انشأ الحد انشأ الحد ووقاه بقوله المراد به عكس المراد بالمطرد

ويقول

والعكس الموافق للمعرف لا يكون الا قضية فلا يكون ذلك عكسا
بل العكس هو قوله كل واحد المجدود وجد هو الواقع صلة للوجود
في قوله ذلك كل الخ وبذلك يعلم ان عبارة المقصود ان اوهمت ان
الانعكاس لنفس المجد محمول على ان الانعكاس حقيقة للظهور
ليوافق نصوص الائمة واسناد المنعكس في اختيار المجد لا ينافي في المسا
فيه لا يستلزم ان الانعكاس للمجد حقيقة او ملخصا واطال
بعضهم في الانتصار بما لا طائل محتمه ولذلك تركناه بما له وما
عليه المراد به عكس المراد بالظهور وصفه للعكس فهو بالجر
ولا بد والمراد بالظهور المانع وبالعكس الجامع فالمراد به عكس
المراد بالظهور بما ذكر متعلق بتفسير والمراد بما ذكر قوله
الذي كل واحد المجدود وجد هو الماخوذ من العنصر
صفة لتفسير فيكون مرفوعا او لما ذكر فيكون مجرورا وكذا
قوله الموافق في اطلاق العكس عليه ويلزم على الاول تنسبت
الضائر لان الضمير في الماخوذ والموافق عائدان للتفسير
والضمير في عليه عائد لما ذكر ويلزم على الثاني مخالفة الموافق
لما وافقه لان الموافق مطلق عليه والعرف مطلق بكسر اللام لان
يراد به المتعارف وهذا العرف في افاده العلامة الناصر الموافق
الجمعي الموافق على الرفع مشاركتة له في اطلاق العكس على ما ذكر
وعلى الجرا نزلجه فيه كما هو معنى موافقة الجزئي الكلية في
اطلاق العكس عليه تقدم ان فيه مسامحة وحمل العلامة الناصر
على ان المراد في اطلاق مادة العكس قال اذ المطلق المنعكس لا العكس
للعرف اي وللغة بل وللاصطلاح ايضا كما قال السيد
مستدركا به على السعد لصدق هذا العكس الاصطلاحي عليه فان
قولنا

فأقولنا كما صدق المجد صدق المجدود وعكسه في الاصطلاح
كل اصدق المجدود صدق المجد لكن المنطقيون جعلوا عكس
الموجبة الكلية موجبة جزئية لا موجبة كلية كما هو دأبهم في
ضمانهم من اعتبارهم ما يصدق في كل مادة دون ما يصدق
في بعض المواد وعكس الموجبة الكلية موجبة جزئية يصدق
في كل مادة بخلاف عكسها كلية فانه لا يصدق الا في بعض المواد
غور كل انسان ناطق وكل ناطق انسان واعتبارهم لذلك لا
ينافي ان هذه القضية عكس لتلك عندهم تعريفه صادق عليها
او بحث فيه بان صدق هذا فرع عن مساواة التاليف
للقدم وهي انما تنبث اذا ثبتت مساواة المجدود والمجد وهي انما
ثبتت اذا ثبتت الاطراد والانعكاس فاعتبار المساواة في بيان
الانعكاس جزم بالشيء قبل ثبوته او فيجمل ان فكر عدم ذكر
الشيء للاصطلاح مع اطلاعه على ما قاله السيد كما هو الظاهر لاطلا
على هذا البحث او لظهوره له او نظر الظاهر طريق المنطقيين
افادة الايات حيث يقال ان تعليل لقوله الموافق في اطلاق
العكس عليه وبالعكس اي وكل ناطق انسان ولا عكس
فلا يقال وكل حيوان انسان والمراد ولا عكس صادق وان اوهمت
العبارة ان المراد ولا عكس موجود لان العكس العرفي موجود
وان لم يكن صادقا لانه لا يستلزم فيه بقا الصدق اظهر
العمل وجه كونه اظهر انه عليه قد استفيد ثبوت وهو الجامع من
ثبوت وهو قولنا كما وجد المجدود الخ بخلافه على تفسير ابن الحارث
فانه عليه قد استفيد ثبوت وهو الجامع من انتقائي وهو قولنا
كل انتقي المجد الخ ولا يخفى ان احد ثبوت من ثبوت اقرب من اخذ

ثبوت من انتقائي اي معنى اجمع تفسير الخ لا من تفسير
 الخ متعلق باظهر بان كل الخ هذا انما يصلح لتفسير العكس
 ولا يصلح لتفسير العكس على ما هو مقتضى سياق كلام السام الا ان
 اتى باسم الموصوف بان يقول الذي كل الخ فلفظه في عبارة ايت
 الحاسب مسوقا لتفسير العكس على ما هو الاقرب واما احتمال
 كونه حذف اسم الموصول للمصنف فبعيد وان كان جائزا
 اللازم الخ اي كايصرح بكلام المفسر حيث قال الانعكاس هي
 ان كل واحد الخ ووجد الخ ووجد الخ ووجد الخ انما هو مقتضى
 الخ وراي لان قولنا وجد الخ ووجد الخ ووجد الخ من عكس التفسير
 الموافق على ما يوجد لم يوجد الخ وهو معنى قولنا كل الخ انما
 لكما انما الخ ووجد الخ التفسير هو قولنا الذي كل الخ ووجد
 الخ ووجد الخ هو المتقدم في كلام السام نظرا لخلطة
 لتفسيره الحاسب وحيث فيه بان كون الانعكاس هو اللازم
 في الانتفاك وكون الاطراد التلازم في الثبوت انما هو بين الحكم والعلل
 كما سياتي في الفوارق وقد نبه عليه العلامة الناصر ايضا الخ ان
 الانعكاس التلازم في الانتفاك الخ قال العلامة الناصر المناسب
 للتفسير بان التلازم فيها ان يقال التكاليف والتطارد واما قوله
 الانعكاس والاطراد فهو مناسب للتفسير بالمللزمة فيها قال
 في الايات ما عبر به السام هو عبارة القوم المناسبة للمطر والعكس
 المعبر بها في الخ ولا يخفى ان العدد والعبارة المألوفة توضع
 في الاستنباط فلهذا اثرها على غيرهما هو الكلام الخ في
 للعدد والمعهود هو الكلام النفسي كما اشار اليه السام النفسي
 اي لا اللفظي في الاثر وكذا في الاثر الابدالي قبل وجوده من غير
 يوجد

يؤخذ من قول السام عند وجود الخ المتعلق حاله من الكلام على
 راي سيويه او من الضمير المستتر في يسمى ويجوز ايضا تعلقه
 يسمى ولا يرد ان التسمية حادثة لا يتصور كونها في الازل
 لانه ليس المراد انه يسمى بهذه الحروف والهجائية المخصوصة بل باسم
 اذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هي هذه الحروف وهذا قريب
 مما تكلفه في الايات وان تبعه الحواشي هنا قيل لا يسمى
 خطأ بالخ عادة المصنف كغيره ان يذكر القول المصنف ويطويع
 الضمير وقد عكس المصنف هنا فانظر ما كتبت ذلك حقيقة
 اشار السام بك الى انه ليس المراد انه لا يسمى خطأ بامطلقا ولو كان
 باعتبار ما يقول لان صاحب هذا القيل انما يجمع التسمية الخ
 الحقيقية لا المجازية فالخفية هي محل النزاع لا المجازية فقول
 حقيقية يحل النزاع من مخاطبة اذ اكد اي
 وقت زك موجود فذاك مبتدأ خبر محذوف تقديره تقدم
 واسم الاشارة عائذ للأول وفيه انه لا وقت فيه الا ان يقال
 ان فيه وقتا مخيلا لانه يتوهم فيه الزمن وليس فيه حقيقة اذ الزمن
 حادث لاقديم وانما يسماه الخ مرتبة بقوله لا يسمى خطأ بالحد
 حقيقة فهو من تسمية القيل عند وجوده من غير ظاهر ولو
 يكن متصفا بصفات التكليف وهو كذلك بالنظر لغيره خطأ بالتكليف
 واما بالمظهر فلا بد من وجوده متصفا بالصفات المذكورة
 واسما عدا بالخر عطف على وجوده من غيرهم اياه اي
 الكلام النفسي باللفظ اي بواسطة اللفظ الدال عليه
 كالقرآن ادخل بالكاف غير القرآن من الكتب السماوية والاحاديث
 قدسية او نبوية او بلا لفظ اي بنا على عدم استعماله سماعا

الكلام النفسي وهو قول أبي الحسن الأسعري فكما عقل رؤية
عالمين بحرم ولا عرض فليقبل سماع ما ليس بحرف ولا صوت
كما وقع لموسى عليه السلام أي وكما وقع لسيدنا محمد صلى الله عليه
وقلم ليلة الاسراء كما اختار الغزالي راجع لقوله كما وقع
لموسى خرقا للعادة أي حاله كونه خارقا للعادة أي لأن
المعاد عدم سماع ما ليس بحرف ولا صوت وقيل سمعه بلفظ
أي بنا على استحالة سماع الكلام النفسي وهو قول أبي منصور
الما تردي وقوله الشيخ ابن الهمام في المسابقة ونظر الكلام في
نقل هذا القول عن أبي منصور الما تردي كما بينه في شرح المسابقة
من جميع الجهات وكذا على الأول وإن لم ينبه عليه لم
وقوع السماع من جميع الجهات أمر نافي لا محذور في السماع من
جهة واحدة لأنه لا ينافي تعالىه عز وجل عن الجهة لأن اللفظ
المسموع ليس قائما بذاته تعالى بل مخلوق في محل وسمع منه
بل على فرض كونه قائما بذاته تعالى لا يلزم محذور أيضا يجوز
أن يخلق الله سبحانه وتعالى السماع من جهة مع كونه تعالى ليس في
جهة فلا يستفاد من كلامهم من لزوم المحذور على هذا التقدير
محل بحث كما قاله في الآيات على خلاف العادة تغييره هنا
بقوله على خلاف العادة وفيما تقدم بقوله خرقا للعادة للفقهاء
أولاد المخالفة فيما تقدم من كل وجه فيناسب التقدير فيه بقوله
خرقا للعادة والمخالفة هنا ليست من كل وجه كقول السماع
بلفظ لكنه على خلاف العادة تكون من جميع الجهات فيناسب
التعبير فيه بقوله على خلاف العادة كما نقل عن الشيخ الخوافي نقفا
الدينية وعلى كل اختصاص الخرافي وعلى كل من كونه سمعه بلفظ

كما

كما اختار الغزالي وكونه سمعه بلفظ من جميع الجهات على القول
الثاني اختصار الخوف في ذلك أسعار كما في الآيات بأن منشأ اختصاص
بأنه كليم الله أنه سمع الكلام النفسي بلا لفظ أو بلفظ من جميع الجهات
وقية أن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم سمعه كذلك ليلة الاسراء
فلعل منشأ الاختصاص تقدمه في الوجوب بالخارجي وكونه في
الأرض أو نحو ذلك كتركه كثير على أن في الاختصاص نظر لأن
أسماؤه صلى الله عليه وسلم كليم الله كما في الدلائل إلا أن يقال المراد
أنه اختص بالسموع بذلك كما نقل عن بعض الأفاضل
والأصح أنه ليساه معا بل للقول الذي حكاه المص وأخذ القليل
بالأصح من حكماء المص لذلك القليل بصيغة التقرير وقد تقدم
أن هذا الخلاف مبني على الخلاف في تفسير الخطاب فإنه فسر بأنه
الكلام الذي يفهم من الكلام في الازل لا يسمي خطا باكتنا يؤخذ
من كلامهم كإمارة التنبيه عليه لكن ظاهر كلامهم أن هذا الخلاف
ليس مبني على ذلك بل الخطاب هو الكلام الذي أفهم على كل من
القولين والأفلا حاجة إلى التتبريل الذي ذكره قدس
تتبريل العدد ومأخذ دفعه بذلك ما تمسكه به المخالف من عدم من
يخاطب به في الازل ووجه الدفع أنه يكفي تقدير وجوده ولا
يشترط وجوده بالفعل واعتضه العلامة الشافعي بأن التتبريل
المذكور ينافي كون الشخصية حقيقية لأنه يقتضي أنه من باب مجاز
الأول أو من باب إطلاق ما لا يفعل على ما لا يقع وأجاب في ذلك
كما في الآيات بمنع المناقاة والأقضا المذكورين لأن التتبريل إنما
هو بمنح مخاطب لاف الخطاب وكيفي في كونه حقيقة وجوده
يخاطب بتزايلا وأما أصل أن كون الشمية بالخطاب حقيقة يتوقف

على وجود من يخاطب ولا شك أنه معدوم في الازل لكنه سيوجد
 فنزل منزلة الموجود فالحق لا يخطأ بحقيقته والمخاطب تنزلي على أنه
 لا حاجة الى التنزيل على ما تقدم عن العضد فتبينه
 والكلام النفسي في الازل قبل لا يتنوع الخاطب ان هذا الخلاف
 مبني على الخلاف السابق فالقول بأنه لا يتنوع في الازل الى امر ونهي
 وخبر وغيرهما مبني على القول بأنه لا يصح في الازل خطايا والقول
 بأنه يتنوع في الازل الى تلك الانواع مبني على أنه يسمى في الازل
 خطايا فالقول الضعيف في التنوع مبني على القول الضعيف في
 التسمية والقول الاصح في التنوع مبني على القول الاصح في التسمية
 كما قرره بعضهم قبل لا يتنوع الخاطب اسم هذا القيل عن عدم
 عبادته بن سعيد اعمدة اهله السنة كما قاله الكمال لعدم
 من يتعلق به هذه الاشياء اي وعدم من يتعلق به هذه الاشياء
 يستلزم عدم تعلقها وعدم تعلقها يستلزم عدمها فتم التعليل
 المذكور لكن استشكل العلامة الناصر بأنه ان اريد بعدم التعلق
 عدم مجموع التعلقين المعنوي والتخييري صح قولنا وعدم من
 يتعلق به هذه الاشياء يستلزم عدم تعلقها لانه يلزم من عدم
 من يتعلق به عدم مجموع التعلقين وبطل قولنا وعدم تعلقها
 يستلزم عدمها اذ لا يلزم من عدم مجموع التعلقين عدمها لانه
 يكفي في ثبوت التعلق المعنوي وان اريد بها عدم كل منهما
 انعكس الامر اي صح قولنا وعدم تعلقها يستلزم عدمها وبطل
 قولنا وعدم من يتعلق به هذه الاشياء يستلزم عدم تعلقها اذ لا
 يلزم من عدم من يتعلق به عدم كل من التعلقين لثبوت تعلق المعنوي
 ازلوا واجاب في الايات باننا نختار الاول ولا نسلم بطلان قولنا

وعدم

وعدم تعلقها يستلزم عدمها ونسحق تعلقها لاعتبار التعلق التخييري
 فيها وعدم كفاية التعلق المعنوي على هذه القول اذ ذلك
 اي وقت ذلك موجود والاشارة للازل وفيه ما تقدم وانما
 يتنوع الخاطب بتطابقه لا يتنوع الى امر ونهي وخبر وغيرها فهو من
 جهة القيل عند وجود من يتعلق به لم يصرح بكونه متصفا بالامر
 التكليف بالنسبة للامر والنهي لان وجود من يتعلق به انما يكون الاوجه
 كذلك افادة العلامة الناصر فتكون الانواع حادثة اي لانها
 لم تتحقق الا فيما لا يزال على هذا القول وقوله مع قدم المشترك
 بينها اي الذي هو الكلام النفسي والاصح تنوعه في الازل
 اليها مقابل للقول الذي حكاه المصنف واخذ التقدير بالاصح من مكانة
 المصنف لانك القيل بصفة التخيير واعتد به العلامة الناصر بان وجود
 الامر والنهي في الازل كما هو مقتضى هذا القول يستلزم وجود
 الحكم في الازل لكونه في ضمنهما لانها قسما منه وهو انما يقتضي
 على طريقة العضد القائلة بان الحكم قد يمد لاعتبار التعلق
 التخييري فيه دون طريقة المصنف والسنة القائلة بان الحكم حادث
 لاعتبار التعلق التخييري فيه واجاب في الايات بان الامر
 والنهي اعم من الحكم لان التنوع في الازل هو الى هذه الانواع
 يتوقف على التعلق التخييري بل يكفي فيها التعلق المعنوي كما
 مرحت به الا انه ولهذا قال المصنف فيما تقدم ويتعلق الامر
 بالمعدوم تعلقا معنويا وقال الله لا تعلقا لتخيير يا وحي يتوجه
 النسخ على قوله بان وجود الامر والنهي في الازل يستلزم وجود
 الحكم فيه لكونه في ضمنهما لانها قسما منه اهو تعقب بأنه حيث
 كفي في هذه الانواع التعلق المعنوي فلا حاجة الى التنزيل الذي

ذكره الشئ لانه لا يحتاج اليه الا لو اعتبر فيه بالثبوت التخييري
 فتأمل بتزويل المعلوم الخدوع به الشئ ما تمسك به من عدم
 ما يتعلق به هذه الانواع ووجه الدفع انه يكفي تقدير وجوده وله
 يشترط وجوده بالفعل واعتزض العلامة الناهية بان هذا
 التزويل يقتضي تحقق التعلق التخييري في الازل فيحقق الحكم فيه
 فيكون قدما كما هو طريقة العضد لطريقة المص والسبب وركه
 في الايات بان التعلق التخييري لا بد فيه من الوجود بالفعل
 فالتزويل المذكور لا يقتضي تحقق التعلق التخييري في الازل
 بل ولا يصحح امر وفيه انه قد ياتي التزويل المذكور قدما
 وما ذكر الخوض فيه بذلك الراد على القول الاول بان ما ذكر فيه
 من حدوث الانواع مع قدم المشترك بينهما يلزمه محال من
 وجود الجنس مجزأ عن النوع لان الجنس لا يوجد حاسما الا
 في ضمن النوع من حدوث الانواع الخبيات لما ذكر
 من وجود الجنس الخبيات للجمال الا ان يرد الخوض
 هذا لا يخلص من الاشكال لان فيه وجوده تسليم وجود الجنس
 مجزأ عن انواعه وهو عين الخوض فلا بد من ان يرد ان الكلام
 جنس اعتباري لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات
 كما ذكر الشئ وكان الاولى ان يذكر هنا ايضا لانه محط الجواب
 افاده في الايات انها انواع اعتبارية اي للكلام كما هو
 الظاهر والمصرح به في كلامهم وبين الشئ المراد من ذلك بقوله
 اي عوارض الخ وقال العلامة الناهية لادامتها انواع اعتبارية
 للتعلق لانه ان كان طلبا لفعل فهو امر وان كان طلبا لترك فهو
 نهي وهكذا لا شك ان التعلق اعتباري لا وجودي عارض له

لا يحتاج

غير لازم وحيث كان اعتباريا عارضا كانت انواعه اعتبارية
 عارضة كجنسها وعلى هذا فيسمى الامر والنهي طلبا عارضا
 لا المعروض بعرضه اعني الكلام الطالب ثم قال واما ان
 تفهم انها اعتبارية للكلام لان ذلك يناهض قوله الشئ اي عوارض
 له ان النوع ليس عارضا للجنس بل مركب منه مع ما يميزه عن
 سائر الانواع ورد في الايات بان ذلك انما هو في النوع الحقيقي
 لا الاعتباري كما هنا ومما يدل على انها انواع اعتبارية
 للكلام قوله الشئ بتحدث بحسب التعلقات اذ هي على كلام العلامة
 الناهية نفس التعلقات لانها تحدث بحسبها فتأمل اي
 عوارض له نفس المراد من قوله انواع اعتبارية وغاية ما يمكن
 ورد على هذا التفسير لزوم التميز وهو بتقدير تسليمه لا
 محذور فيه والالزام في كل تخوض والحاصل ان الشئ كغيره غير
 عن عوارض الكلام بالانواع الاعتبارية كما بين ذلك بهذين
 التفسيرين فهو نفس المراد وكثيرين عبروا بها افاده في الايات
 يجوز خلوه عنها وكما يكون وجوده مجزأ عنها ليس محالا
 بل جائزا تحدث قال العلامة الناهية الاولى بتحدث دلالت
 الامور الاعتبارية لا تتصف بالحدوث لانه الوجود بعد العلم
 وهي لا وجود لها واجاب في الايات بان الحدوث يطلق اطلاقا
 شائعا بعدم العلم كاللا يخفى على من له الملم بفن الكلام ولذلك
 عبر به غير الشئ كالسعد التفتا زاني بحسب التعلقات
 اي بطريقها وبين براه المراد بكونها اعتبارية انها باعتبار
 التعلقات كما ان تنوعها اليها على الثاني الخ على من ذلك
 انها انواع اعتبارية على كل من القولين كما يصرح به قوله فنف

١٧٢

حيث لم تكنها على الثاني امور اعتبارية لازمة غير مفارقة لثبوتها
 على الاول اذ ايات ايضا تأكيديا بغيره كاف للتبني واللا
 فلا حاجة اليه كونه صفة واحدة لقوله كما ان تنوعها
 الخ كاعلم اي بنا على قول الجمهور وان قال ابو سلمة الصلوي
 بتعدد بعد العلوم وغيره اي كالفكرة وغير الارادة
 وغيرها فمن حيث الخوض فيه بذلك بيان كونه محسب
 التعلقات على كل من القولين في الازل اي على القول الثاني
 وقوله او فيما لا يزال اي على القول الاول بشي هو الفصل
 بالمعنى الحاصل بالمصدر ولا يشك في اضافة الفعل لفصله في
 قوله على وجه الاقتضا الفعل لان المراد به الفعل بالمعنى المصدر
 على وجه الاقتضا اضافة وجه لما بعده للبيان اي على وجه
 هو الاقتضا اي الطلب وعلى هذا القياس اي وعلى وجه
 الاخبار يسمي خبر وهكذا وقدم صائتين المسائلين الخ اورد
 شيخنا ان هذا الكلام يستلزم بان تأخيرهما عن النظر هو الاصل وليس
 كذلك بل تقدمهما على الدليل هو الاصل فكان حقا ان يوجه تأخيرهما
 عن الدليل واورد الكمال ان استنباح النظر ما يطول لا يقتضي
 كون تقدمهما النسب من تأخيرهما مع ما بعد من المسائل المتعلقة
 بالمدلول واجاب في الايات بان يمكن توجيه كلامه الشرح بحيث
 يندفع عنه الايراد ان بان يجعل اشارة الى جواب سؤال مقدم
 صورته ان هاتين المسائلين متعلقتان بالمدلول فكان المدلول
 فكان الاولي للمصنف تأخيرهما بعد النظر لانه متعلق بالدليل لما
 استنبح ما يطول ناسب تقدمهما عليه ليلي ذكرهما ذكر الدليل
 فان ذلك ادل على الارتباط المتعلقين بالمدلول اي الذي

الاسلام

هو الكلام

هو الكلام النفسي دلالة الكلام اللفظي عليه اي علمه لوله
 فتقدم الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي على حد في مضاف
 اي علمه لوله الكلام النفسي فافهم الصلوة مثلا يدل على طلب
 الصلوة طلبا جازما والكلام النفسي يدل على ذلك بحيث لو كشف
 عما المحاب وسهوها لفهمنا منه ما ذكر وقيل لا حاجة الى التفسير
 لان الكلام يدل على الكلام النفسي بطريق الدلائل اذ هو
 ترجمته عنه في الجملة اشارة الى ان تعلقاتها به ليس من حيث
 كونه مدلول لبل من حيث تسميته خطا با في المسئلة ومن حيث
 تنوعه في المسئلة الثانية كذا قال الكمال وقال العلامة الناصر
 انما قاله في الجملة لان المدلول اعم من الكلام النفسي لصدره
 به وبغيره كنبوت الصانع والاول اظهر على انظر متعلق
 متعلقه بقدوم الذي الكلام فيه لا ينافيه تكلمه على الحد لانه انما
 تكلم عليه لمقابلته للدليل لاستنباحه ما يطول السان والنا
 الطلب والضمير عائد للنظر اي لطلب النظر ان يتبعه ما يطول
 من تقسيم الارشاد الى تصور وتصديق ثم التصديق الجازم
 باقسامه وغيره جازم كذلك ومن الكلام في تعريف العلم والجهل
 والسمو فتدبر والنظر المذكور المصنف متعلقا بالدليل
 كاعلم مما تقدم الفكر اعلم ان الفكر يطلق على معان ثلاثة
 الاول حركة النفس في المقولات اي حركة كانت وهذا هو الفكر الذي
 يعبر عنه خاص الانسان فهو المراد في قولهم الانسان حيوان متفكر
 بالحق والثاني في حركتها من المطالب مترددة فيها الى المبادي مشيرة
 ان يعتبر معها حركتها من المبادي الى المطالب جازمة بها وان
 كانت الثانية هي المقصودة من الاولى وايضا هو ذلك ان الشخص

يحفظ سبيله المطلوب كحدوث العالم فيريد الاستدلال عليه
فتنقل نفسه منه الى ما يوصل اليه كتحريك العالم فلهذا هي الحركة
الاولى ثم تنقل من ذلك اليه وهي هذه هي الحركة الثانية والثالثة
مجموع الحركات وهذا هو المحتاج فيه وفيه جزئية جميعا الى المنطق
افاده العلامة الناصرية عن السيد في الايات نقلها عن السيد
يؤخذ منه انه يطلق على معنى رابع وهو حركتها الثانية وحدها
لانه يحصل المطلوب بها وحدها كما اعترف به في مواضع
اي حركة النفس في المقولات اي انتقالها من مقول الى اخر وفي
الايات انه ينبغي زيادة المقصد ليجتمع حركة النفس في المقولات
لا مقصد كالجسم المتنام فان حركتها فيما يتوارى عن غيرها في المقولات
ما يدركه العقل بذاته بلا واسطة فلا تشمل الوهميات والحجاليات
فيخرج عن مراد النظر مثل قولنا هذا عند وضو يد وكل عند ولا تقبل
شهادته على من عايناه فهذا لا تقبل شهادته على من يد مع انه نظر
بلا شبهة وان اراد بالمقولات ما يدركه العقل ولو بواسطة
فتشمل الوهميات والحجاليات فيشكل قوله بخلاف حركتها في
المحسوسات فتسمى تخيلا اي لا فكر قال والظاهر ان الشئ وغيره
من غير هذه العبارة ذهب مع الاقدمين القائلين بان العقل
لا يدرك المحسوسات اصلا وانما يدركها كالحواس والافعال ما قاله
المتأخرون من ان العقل يدرك المحسوسات لكن بواسطة الحواس
ينبغي ان تسمى حركتها في المحسوسات فكذلك ايضا
في المحسوسات اي انتقالها من محسوس الى اخر فتسمى تخيلا اعلم
ان الحكماء ازعوا في الراس ثلاثا يتجافون تجافين في مقدمه وفيه قولان
احدهما المشترك وهو قوله تدرك المحسوسات بواسطة الحواس

أعني

الخاص

الخاص وهو كحوض نصب فيه خمسة انايب والاخرى الخيال وهي
خرانة المحسوس المشترك وتجويف في مؤخره وفيه قولان احدهما
الوهم وهو فوقه تدرك المعاني الخيالية كعداوة زيد والاخرى
الحافظة وهي خزانة للوهم وتجويف في وسطه لكنه مستطيل
كثقب الدودة وفيه قوة واحدة تسمى المتصرفه شأنها التركيب
والتحليل بين الصور والمعاني لا تسكن يوما ولا يقظة فانت
استعملها العقل في مدرجات سميت مفكرة وان استعملها الخيال
في الصور المحسوسة سميت متخيلة وهذه احدى الطرفين
في النقل عنهم والاخران الوهم مع المتصرفه في التجويف الذي في
الوسط والحافظة في اول التجويف الذي في المؤخر وامسا
باقية فليس فيه شئ بل هو محل للصدور والنزول كما اقتضته
الحكمة الالهية وقد جمع بعضهم هذه القوى مع القوة العاقلة
في قوله اجمع خيالكم عن شريك وانصرف عن وهمه واحفظ لذلك
اذا علمت ذلك علمت ان الفكر ما خوذ من المفكرة والتخيل ما خوذ من
المتخيلة وكل منهما محل القوة المتصرفه غير ان كلاما من التركيب
معين فيما ذكره لافيهما نحن فيه كما قاله العلامة الناصر
المؤدي الى علم او ظن قال في الايات ينبغي ان يراد بالظن ما
يشمل الاعتقاد لانه النظر قد يؤدي اليه اي بان كان فاسدا
لانه النظر شامل له كما سيذكر عطلوب خبري فيهما اي
في العلم والظن وقوله وتصوري في العلم اي لاف الظن لان
الظن حكم كاسيافي فلا يتعلق بالمطلوب التصوري واستشكا
العلامة الناصرية لهذا التركيب استصعبا بل غير صعب غاية الامر
ان قوله فيهما خبر مبدأ المحذوف والتقدير وذلك جار فيهما وكذا

واعقلا

وكذا يقال في قوله في العلم فهو خبر متبداً محذوف والتقدير برهنة
 وذلك جاز في العلم وهذا التقدير في غاية السهولة معنى وصفاً
 افاده في الايات فخرج الفكر غير المؤدى الى ما ذكر فيه تعريف
 بالاعدي في عدم استحيته لذلك فكر حيث حصل الفكر بالمؤدى
 الى ما ذكر فيه الفكر تعريفاً للنظر فيما متحدان معنى وجعل قوله
 المؤدى الخ تعريفاً للفكر وذلك بعيد جداً ولا معنى انه ينقص
 تعريف الفكر بالمؤدى الخ بالعقود العاقلة وكثير من الالات الارزاق
 وبالذليل نفسه وشمل التعريف الخ هذا بيان لكون
 التعريف جامعاً بعد بيان كونه مانعاً فهو مظهر منعكس
 القطعي والظني قال في الايات مقابلة الظني بالقطعي يدل على
 ان المراد به ما يشمل الاعتقاد وهو فيه ان الظني القطعي والظني
 قسمان للصحيح والاعتقادي لا يكون صحيحاً والقاسد
 المعترض العلامة الناصر على الله في جعله التعريف ساعداً للقاسد
 بان التاذية تخرج به قطعاً لانها بمعنى الاتصال لغة وعرفاً
 لان المنطقيين عرفوا النظر تارة بانه ترتيب امور معلومة للتأدية
 الى مجهول وتارة بانه ترتيب امور معلومة للتوصل الى مجهول
 وتارة في الايات بان هذا الاعتراض في غاية السقوط لمصادفة
 كلام الامعة كالعضد والسعد والسيد والاعام الرزقي
 والاصغر باي والمقطب شمس الشمسية وغيرهم حيث صرحوا
 بسقوط التعريف للنظر القاسد وان التاذية تكون كما تكون
 بالصحيح لانها غير لا يصح الذي لا يمكن الا بالنظر الصحيح
 كونه من الجبهة التي من شأنها ان يتغلل الذهن بها الى المطلوب
 وانما استدلاله على ما زعمه من كلام المنطقيين فلا دلالة فيه
 لان المراد

لان المراد بالتوصل في كلام من غير به التاذية بل قوله عقيب
 التعريف هذا الترتيب ليس بصواب داخلاً بل قد يؤدي الى الباطل
 فانه يؤدي الى ما ذكر قال الكمال فيه نظر باعتبار عموم ما
 وسألها للعلم لان النظر القاسد لا يؤدي الى العلم اذ العلم ثابت
 لا يزول والحاصل بالنظر القاسد يزول بتبين النظر واجاب
 في الايات بان المراد بما ذكر خصوص الظن الشامل للاعتقاد لوضوح
 انه لا يتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد بان المؤدى اليه
 في ذلك هو الاعتقاد لا العلم الذي هو اخص منه لانه كما سياتي
 اعتقاد مطابق لموجب من حسن وعقل او عادة فتدبر
 بواسطة اعتقادي كاعتقاد ان العالم بسيط وكل بسيط لصانع
 وقوله ووطن اي كظن ان كل مسجن له دخال وان كان منهم
 الخ يؤخذ منه ان من يستعملها فيما يؤدي مطلقاً اكثر ممن يستعملها
 فيما يؤدي بنفسه وهذا النقل من الشبهة بالاجماع مما يرد
 اعتراض العلامة الناصر السابق والادراك الخ الغرض الاصل
 من ذلك بيان حقيقة العلم والظن اللذين هما نتيجة النظر وانما
 قسم الادراك الى الاقسام الالائية لكونه طريقاً الى معرفتها
 اي وصول النفس الى المعنى الخ لا يخفى ان هذا المعنى مناسب للمعنى
 اللغوي وهو بلوغ غاية الشيء ومشتباه ومنه المراكب السفن كما
 افاده الناصر بتمامه اي بان كان من كل وجه والتقييد بهذا
 التقيد طريقاً لبعضهم وهي لا توافق اصطلاح المنطقيين فان الادراك
 عندهم يشمل ما بالكنية وما بوجه ما كما قال الكوراني من نسبة
 الحويان للمعنى بل احكام معتدلة العلامة الناصر بان
 ذلك يخرج ادراك النسبة او طريقها واحداً مع الحكم ولا شك انه

١٧٥

فساد

تصور فيكون التعريف غير متعكس وغير جامع ويدخل الحكم نفسه
 بنا على ادراكه ولا شك انه غير تصور فيكون التعريف غير مطرد
 وغير مانع واجاب في الايات عن الاعتراض بعدم الانعكاس
 وعدم الجمع بان المراد بلحاظهم معناه انما هو ما هذا المجموع المركب
 من الثلاثة والحكم وكذلك يشمل ادراك النسبة او طرفيها الواحد
 مع الحكم وكان الشئ اراد سلوك هذا الجواب فزاد لفظة معناه
 الى المعنى ما ذكرناه اذ المبادر من المعية الدوام لا ينفك الا بغير
 الجواب المذكور لانه لا دليل عليه في كلام المصنف لانا نقول جرت
 عادة المصنفين بالمسماحة بامثال ذلك اكتفاء بمجردها لاجل
 عبارة تم خلوها على المراد وعن الاعتراض بعدم الاطراد وعدم
 المنع بانه ينبغي على ان الحكم ليس من قسم التصور والمصنف له ان
 يلزم منه فان القطب الزم صاحب المطالع بمثل ذلك
 ولم ينكره لكن اورد عليه انه يلزم على ما اختاره التفسير
 التصور من المحجة فتسمى فلا شأنا لان الحكم لا بد ان يكون
 تصورا عنده واكتسابه من المحجة ووجه السد قوله لا بد ان
 يكون تصورا عنده بقوله لانه مبني على ان الحكم ادراك كما
 عرفت وليس عنده تصديقا لان التصديق اسم للمجموع
 التصورات فلا بد ان يكون تصورا ساذجا والاطالع بخص
 الادراك فيما ذكره من القسمين اهو ولا يخفى ان ما ذكره بقوله
 يلزم على ما اختاره اخذوا رد على المصنف لكن هذا شئ اخر
 غير ما اعترض به العلامة وقد بسط الكلام عليه في محله
 اهو ملخصا من ايقاع النسبة او انتزاعها بايات
 الحكم وهذا هو المقابل بقوله الاتي وقيل الحكم ادراك

تصور

تصور دخل فيه ما هو وحده كصورة الانسان فقط وما
 هو متعدد للنسبة كصورة الانسان والكاتب ومع نسبة
 غير تامة بان كانت غير تقييدية او اضافية كصورة الحيوان
 الماطق وعلامه زريدا وتامة غير خبرية كالاتي في قولك
 اضر او خبرية شك فيها على التحقيق فان كل ذلك من
 قبيل التصورات افادة الكمال ويسمى علما ايضا
 كما يسمى تصورا كما علم مما تقدم اي في قوله او تصور
 في العلم اهو كمال اما وصول الحق النفس الى المعنى لا يتجسم
 بالنسبة لتقدم هذه العبارة عن القسمين او تاخيرها عن
 القسمين لانهما محترز قوله بتمامه وهو قيد معتبر في قسمها
 فتدبر فيسمى شعورا اي لا ادراكا على ما فيه من الخلاف
 كما تقدم فتنبه وحكم اي معناه انما اخذنا مما تقدم
 قال بالمعنى كما اشار اليه الشئ يعني والادراك للنسبة
 وطرفيها انما الى الشئ بهذه العناية لاصلاح عبارة المص
 لان ظاهرها ان التقدير والادراك بحكم الخ وذلك يشمل
 ادراك النسبة او طرفيها او احدهما مع الحكم ولا شك انه
 ليس يتصدق فلا يكون التعريف مطردا واعتراض العلامة
 انما بان مفاد عبارة المصنف بعد اصلاحها بما اشار اليه الشئ
 ان التصديق هو التصورات الثلاثة المطاوعة بالحكم على
 وجه الشرطية مع انه مجموع هذه التصورات والحكم على
 هذه وجه الشرطية وهذا التعريف ان سلم لا يتصدق على
 شئ من التصديق على رأي احد واجاب في الايات بان
 التصديق هو مجموع الامور الاربعة التي هي التصورات

الثلاثة والحكم وهذا هو مراد الشارح بانه صالحة للحل
على ذلك لانه لا مانع منه وقد اركب مثله القطب في عبارة
المطالع على ان لو سلمنا انه متعادلا لغيره بعد اصلاحها بما
اشار اليه الشارح لان التصديق هو التصورات الثلاثة للشيء
بالحكم لانه التصورات والحكم متعاقبة فلا يصح على
شيء من التصديق على رأي احد فقد قال القطب في رسالته
له في تحقيق معنى التصور والتصديق ما نصه في معنى التصديق
اقول احدها ان الحكم ونسب الى الحكمي ثانيا بمجموع تصور
الحكوم عليه والحكوم به والنسبة والحكم وهو مذهب الامام
ثالثا انها تصور على معناه حكم فيكون التصور بشرط الحكم
تصديقا وهو ظاهر عبارة المطالع ويمكن حملها على مذهب
الامام اذ فيان ان هناك مذهب ثالثا يصح حمل عبارة
المص عليه فيكون ما اقتضاها ظاهرها صحيحا ويستقط الاعتدال
من اصله وانما قال ونسب الى الحكمي لانه في تلك الرسالة
نارح في انه عندهم نفس الحكم وان ظنه المتأخرون ونسوه
اليهم اهل ملخص المسبوق بالادراك لذلك في المذكور
من النسبة وطرفها وأشار بذلك الى انه لا يتأق الحكم الا بعد
تصور النسبة وطرفها تصديق قد عرفت مما تقدم
ان معنى التصديق مجموع التصورات والحكم وقد عارض
العلامة الناصر بانه يلزم عليه بناء على ان الحكم فعل جعل
المركب من ادراك وفعل قسم من الادراك من ان المركب من
شيء وغيره ليس قسما من ذلك الشيء ويلزم عليه بناء على
انه ادراك استفادة التصديق من طريقتين من القول الشارح

والحجة

والحجة والاتفاق على انها من الحجة وحدها فالصواب ان الحكم
وحده وهو معنى التصديق واجاب في الايات بمنع ما عارض
به على ان الحكم فعل من لزوم جعل المركب من شيء وغيره قسما
من ذلك الشيء لانه مبني على ان التصديق قسم من العلم وليس
كذلك وانما القسم على هذا هو التصور المعين بمصاحبة الحكم
ولهذا قال الجلال الدواني في حواشي شرح السهمية لا يخفى
ان من ذهب الى ان الحكم فعل لا يمكن تقسيم العلم الى التصور
والتصديق بل انما يقسم الى التصور المقارن للحكم وغير المقارن
له وقال المولى سعد الدين في شرحه ويقال لمجموع التصور والحكم
تصديق كما هو اصطلاح الامام ومن تبعه وعليه فتاوى تسمى
العلم هو التصور المعين بالحكم لا التصديق الذي هو مجموع
المركب من التصور والحكم وخ سقطة الاعتراض بان الحكم ليس
بعلم لانه فعل من افعال النفس والعلم كيفية فلا يصح جعل
التصديق المركب من العلم وما ليس بعلم قسما من العلم وما
ما عارض به بناء على ان الحكم ادراك من لزوم استفادة التصديق
من طريقتين لا فلا يصح واتفاقهم على انها من الحجة وحدها
لكونه المناسب ذلك ليكون لكل من التصور والتصديق طريق
بخصه لا يكون غير قاسدا فيان ان تصويبا لعلامة منع
في الاولى ما صوبه اهل بصرى كما ذكرنا انه اختميل للتصديق
المركب من ثلاث تصورات وحكم وكون الكاتب ثابتا
للانسان كان عليه ان يقول وثبوت الكاتب للانسان لان النسبة
هي الثبوت لا الكون ثابتا واجيب بان للمادى واحد
وانما ان الكاتب ثابت للانسان اي ثبوت اخذ من قوله او

انزع ذلك أي نفيه في التصديق أي كاشته هذه الأمور
 الأربعة في التصديق والظرفية في ذلك من ظرفية الاجزاء
 في الكل بان الانسان كاتب راجع الى الايقاع وقوله انه
 ليس بكاتب راجع الى الانزع الصادق في الجملة انما
 بذلك الى وجه تسميته ما ذكره تصديقا وانما قال في الجملة لان
 صدقهما باعتبار احتمال الخبر المتضمن لهما وهذا الصدق
 وغلب احتمال الصدق لانه اشرف كذا قال الكمال على ان
 المشهور ان الصدق هو مدلول الخبر واما الكذب فاحتمال
 عقلي وقائمي وانما قال في الجملة لان صدقهما في بعض صورهما
 بان يراد بالانسان في الاول بعضه وهو الكاتب بالفعل
 وفي الثاني بعضه الاخر وهو غير الكاتب بالفعل وهو توجيه
 الاول بطرد في جميع الاخبار بخلاف الثاني فانه لا يطرد في
 نحو الانسان غير وقيل الحكم ادراك الخ مقابل لتفسير
 الحكم بالايقاع والانزع كما تقدم التنبيه عليه ومقتضى
 المقابلة ان ما تقدم مبني على ان كلامه الايقاع والانزع
 فعل من افعال النفس الصادرة عنها وهو غير متعين فصلا
 لذلك ولولا ادراك ولهذا تترك كثيرا ممن ذهب الى انه ادراك
 عرفه بالايقاع والانزع واسا كان عليه التمس الى ان
 هذه الالفاظ عبارات كذا قال العلامة الناصر واجاب
 في الايات بان المقابلة بحسب الظاهر فان الظاهر ان كلامه
 الايقاع والانزع فعل بل ذلك هو المتعين هنا لانها
 واقعا هنا في تفسير الحكم الواقع في كلام المص الجاري على
 مذهب الامام في التصديق والذهب الى ان الحكم فعل الادراك

كما

كما نص عليه انقطعي في شرح حديث ذكر ما نصه وعندنا خبري
 المنطقيين ان الحكم ايقاع النسبة او انزعها فعل من افعال
 النفس فلا يكون ادراكا وقال بعضهم المراد بمناخري المناطقة
 الامام وانما قال فان الحكم عندهم فعل وحي فلا اعتراض على
 التمس بوجه في تقرير كلام المص الجاري على طريقة الامام في
 التصديق بما تقدم ثم مقابلته بذلك وصلاحيته كل من
 الايقاع والانزع محل على الادراك لا تنافي ذلك اذ
 الصلاحية لأحد المعنيين لا تنافي في ظهور المعنى الآخر
 خصوصاً مع نسبة الاخر الى الامام الذي تعد المص وقوله
 العلامة ولهذا تترك كثيرا الى لا يرد لان هؤلاء الكثير من علم
 ذهبا الى القول الثاني الذي هو التحقيق واعلم ان الادراك
 قبل انفعال وقيل كيف وزجج ولا ينافيه تعريفه بانه انتقاس
 الصورة في الذهن او حصول الصورة في الذهن لانه يمكن
 جعل الاضافة في ذلك من اضافة الصفة الى الموصوف اي
 الصورة المنقشة او الصورة الحاصلة وانما عبر بانتقاس
 الصورة او بحصول الصورة تبينها على ان اطلاق الادراك
 على الصورة من حيث انتقاسها او حصولها ولهذا قال القائل
 التحقيق اتحاد العلم والمعلوم ذاتا واختلافا اعتبارا فالصو
 من حيث تحققها في نفسها معلوم فتدبر ان النسبة
 واقعة اي في الايات وقوله وليست بواقعة اي في النفي
 قال بعضهم الخ لعله اراد بالبعض القطب في شرح المطالع
 ونص عبارة التحقيق انه ليس للنفس هنا فعل بل ازعان
 وقوله للنسبة وهو ادراكها واقعة وليست بواقعة وقال

السيد في حواشي التكملة والحق انه ادراك لاننا اذا جمعنا
ووجدنا اننا وجدنا انه لم يحصل لنا سوى ادراك ان النسبة هي
واقعة او ليست بواقعة اهـ وهو التحقيق بحث الفلاسفة
الناصب بان يلزم عليه استحالة حكم النفس بغير قدسها
فلا يكون في الكذب بالعدل حكم ولا لم يكن فيه حكم لم يكن قسمها
من الخبر وهو ظاهر البطلان وشره في الايات بان لا يتفرع
على في الحكم اتفان كونه قسم من الخبر لان الخبر لا يتوقف على
الحكم بل دليل كلام الشاك فانه لا حكم فيه على التحقيق مع انه
خبر كما يصرح به في المطول في بحث الصدق والكذب حيث
قال لاحكام للشاك لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية كان قال
نريد في الدار كلامه خبر لا محالة بل اذا ثبت ان نريد
ليس في الدار كلامه خبر وهذا هو ظاهر اهـ والايضا
والا نترجح ان من نعمة ما قبله عبارات اي لا يفتقر بما
يعطيه ظاهرها من كونها افعا لا فروع على حد قولك اذا
سمعت كلاما لا يحكيك ولا تسلمه هذا كلام كما هو كثير في
الاستعمال ثم كثيرا ما يطلق التصديق على الحكم وحده
اي اطلاقا مجازيا من اطلاق اسم الكل على الجزء كما قاله
العلامة الناصر كما قيل ان مساهة ذلك اي كما قيل ان
مسمى التصديق الحكم وحده وقائله احكاما على ما مر وهذا
القول هو مختار شرح المطالع ومسمى عليه العضد في شرح
المحاضرات المختصر وقال السيد في حواشي شرح التكملة
انه الحق لان تقسم العلم الى هذين القسمين انما هو اختيار
كل منهما بطريق يستحصل به فالادراك المسمى بالحكم طريق

الحكمة

الحكمة المنقطة الى اقسامها وما عدا هذا الادراك طريقة القول
الشارح ولا شك انه يلزم على جعل مسمى التصديق مجموع التصورات
اللائمة والحكم ان لا يكون له طريق خاص اهـ ينصرف
على القولين في معنى الحكم اي هل هو الايقاع او الانتزاع او
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وظاهر عبارته
ان قوله على القولين الخ راجع لقوله كما قيل الخ مع ان القائل
بان مسمى التصديق الحكم وحده لا يعقل ان يقول الحكم فعل
لانه يلزم عليه ان التصديق ليس قسم من العلم وهو قسم
منه وجعل بعضهم قوله على القولين الخ راجع لقوله نعم كثيرا ما
يطلق الخ فهو متعلق بالاطلاق المجازي عند القائلين
بتركيب التصديق ومن هذا الاطلاق اي اطلاق التصديق
على الحكم وحده قوله المصنفين وجازمه الخ وعلى هذا ففي
عبارة المصنف استخدام لانه ذكر التصديق ولا معنى المركب من
الامور الاربعة واعاد عليه الضمير بمعنى الحكم وحده
بمعنى الحكم لاحاجة اليه بعد قوله ومن هذا الاطلاق الخ
الان يقال اي به نوطه لما بعد اذ هو المنقسم الخ
لقوله بمعنى الحكم فالضمير راجع له وعلم من ذلك ان التصديق
يكون مجازيا اي الحكم المجازي هذا تفسير لمحصل المعنى
واسار به الى ان الاضافة في قول المصنف وجازمه من اضافة
الصفة للموصوف بعد تفسير الضمير بالتصديق بمعنى الحكم
الذي لا يقبل التغير مثله في كلام غير واحد كالسعد واورد
عليه انه لا يصدق على شيء من افراد العلم لان كلامها قابل
للتغير بخلافه واحيب بان المراد بكونه لا يقبل التغير انه

١٧٩

لا ينزول بشكك المشكك وبان المراد لا يقبل التغيير حقيقة أو
 حكما والعلم مع نحو النور لا يقبل التغيير حكما لانه في حكم الثابت
 كالإيمان مع ذلك هو أيات والجواب الثاني أولى لا يمكن منع الأول
 بان كان لموجب أي مقتضي محقق ان الله تعالى خلق العلم عنه
 للعبد لا لثباته أو التوحيده كما مر وقد اعترض العلامة الناصر على قول
 الشهاب بان كان لموجب بان الاصول تركه لان كلام المصنف وانه
 يتناول العلم الالهامي كعلم الملائكة والانبيا فانه لا يقبل التغيير
 مع كونه تغير موجب واجاب في الايات بان ذلك بيان للسبب
 الغالب في عدم قبول التغيير على انما يمنع ان العلم الالهامي لا يتغير
 موجب لانه يجوز ان يتخلق دليله معه كما في شرح الاصطفا في
 المحصول بل في الواقع وشرحها بان الالهام لا يمتص صاحب
 من ان يكون من غير الله تعالى لا بعد النظر وان لم يقدر على تفريق
 ونحن نراه فيكون العلم الالهامي لموجب وهو العقل وممن
 صرح بان للملائكة عقلا السيد في شرحه الموافق والكمال بن أبي
 شريف في حاشيته شرح العقائد من حسن وعقل او عادة
 بيان للموجب او مانعة خالفه جعفر الجعفي اذ قد يكون للموجب مكر
 من حسن وعقل ومن حسن وعادة كذا قال شيخ الاسلام ولا
 يخفى صحة لبنائه على ظاهر كلام الشهاب الذي لا يصد عنه عقل ولا
 نقل لانه اطلق كل واحد من الثلاثة ولا يصح ان مطلقا منها
 يتحقق بعضها مع بعض وجعلها العلامة الناصر مانعة جمع ايضا
 وقيد العادة بكونها مع الحسن لكونها لا تستقل بايجاب الحكم ولا
 خفا ان الثلاثة على هذا الوجه لا يمكن ان يجمع بعضها مع بعض
 لان الحسن بقيد انفراد عن غيره لا يجمع مع غيره وكذلك العقل

ممن

والعادة

والعادة المنضم اليها الحسن لا يجمع مع الحسن الذي هو القسم
 الاول لانه قسم مستقل بالموجبة على ظاهر كلامه وقد صرح
 الاصفا في شرح المحصول باستقلال الحسن في الحسيات
 وهو صريح كلام القطب في شرح الشمسية لكن في شرحه
 للتفتازاني ان الحكم بها مركب من الحسن والعقل لا حسن مجرد كما
 توهمه الشافعي القطب واعلم بان الاحكام لموجب الحسن تسمى
 بالمشاهدات ثم ان كان الحسن من الحواس الظاهرة سميت حسيات
 كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان من الحواس الباطنة سميت
 وجدانيات كالحكم بان لنا جوعا وغضبنا وان الحكم لموجب
 العقل ان كانت بواسطة نظر سميت نظريات كالحكم بشيئ الصانع
 وان كانت بمجرد تصور الطرفين سميت قضائيات كالحكم فيها اوليات
 كقولنا الكلاء اعظم من جزئه وان كانت بواسطة لا تعين عن الله
 عند تصور الطرفين سميت قضائيات كالحكم فيها قضائيات اساسها
 معها كقولنا الاربعة زوج فان من تصور الاربعة والزوج مرتب
 مع ذلك في ذهنة الاربعة منقسمة لثباتها وبن وكل منقسم لثباتها
 زوج وان الاحكام لموجب العادة ان كانت بواسطة حسن الجمع
 سميت متوازنات كالحكم بوجود مكة بواسطة السماع من جمع كثير
 يستحيل عادة تواترهم على الكذب وان كان بواسطة خبرية سميت
 مجربات كالحكم بان السقوية مسهلة للصغار وان كانت بواسطة
 حدس وتخمين سميت حدسيات كالحكم بان نور القمر مستفاد من
 نور الشمس وقد مر الجواب عن الحكم في العقل والحسن والمركب منها
 وسكنوا عن العادة لان الاحكام العاديات ناشئة عن العقل والحسن
 ولذا لا يرجوها فيما يحكم به المركب منها وهذا اصطلاح غير ان
 الاصطلاح الذي درج عليه الشهاب ومن حصر اسباب العلم في الحواس

١٨

في الحق اس سلبية والخير الصادق والعقل فهو جار على الاصطلاح
 الاول قد بر او عادة يد عليه ان العلوم المادية قابلة
 للتغير بخلاف العادة كان ينقلب الحجر ذهباً وانما بعض
 قبول التغير لضعف الاول اما لعدم الجزم واما لعدم لطافة
 المنه واما لعدم استناده الى موجب اقادة في الايات فيكون
 مطابقاً للواقع تعالى على قوله بان كان موجب واثار بذلك
 الى ان العلم لا يكون المطابق بخلاف الاعتقاد فانه يكون مطابقاً
 وغير مطابق ولهذا قسم المصم الاعتقاد الى مطابق وغيره دون العلم
 وظاهر كلام الشان المطابق للواقع هو الحكم بمعنى الايقاع والاعتقاد
 قال العلامة الناصر وفيه نظر فيق لان المطابق للواقع انما هي
 الوقوع او اللا وقوع لا الحكم اذا كان فعلاً لا ادراكاً كما ان ليس
 في الواقع شئ بخلافه تارة وبواقعة اخرى بل هو ثابت في الواقع
 لموصوفه انما كان اوله وزيغ في الايات بان الذي يوجب
 من كلام الشريف الصفي ان الاول عندهم اعتبار المطابقة بين
 الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعية اي التي
 في الواقع والمراد بمطابقة ما توافقهما في كونها شيئاً او شيئاً
 سلبياً لا يتحدان فيهما الاستحالة ذلك فانه لا بد من تباين
 المطابقين ضرورة واما اعتبار المطابقة بين الوقوع واللا وقوع
 وبين النسبة الواقعية اي التي في الواقع فانما يصح بتكلف لاختلافها
 ذاتاً واختلافهما اعتباراً ومن هنا نظر انه لا دقة لنظر العلامة
 وكيف لا مبناه على ما لا يصح الاشتغال مع ان كلامه اعترافاً
 بصحة وصف الحكم اذا كان ادراكاً بالمطابقة فيبطل الحكم في قوله
 ان المطابق للواقع انما هو الوقوع واللا وقوع الا ان يجعل
 اضافاً ما عطل به عدم صحته وصف الحكم انما كان فعلاً بالمطابقة
 من انه

من انه ليس في الواقع شئ بخلافه تارة وبواقعة اخرى باطل
 انه يتلخص واقتضاه علم ظاهر صانع الشان العلم
 يطابق على التصديق بمعنى الحكم وليس كذلك ولهذا قال العلامة
 الناصر عن اطلاق العلم على الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع الذي
 هو فعل الادراك كاشئ عليه الشان لا يعرف لاحد ورد في الايات
 بمعنى الجزم بان الشان مشئ عليه كمن ان لم يرد بقوله وقيل ان
 ترضي القول بان ادراك بل محو حكايته ويؤيد نقله عن بعضهم
 انه التحقيق فيكون قد اشار الى ان الاول غير تحقيق بل مبني على
 ظاهر العبارة ومع فلا اشكال على ان الشان بالاجماع فلا وجه
 للظن فيما ينقله بان لا يعرف لاحد كالتصديق الخ فيمع
 ما قبله ونشر مرتب اي الحكم لا المركب بان زينة الحكم
 راجع للحس وقوله وان العالم حادث راجع للعقل وقوله وان
 الجبل راجع للعادة فهو على ترتيب اللغة كما عطلت والقابل
 الخ لا يخفى انه عطف على قوله الذي لا يقبل التغير فالمعنى وجازمه
 الذي يقبل التغير ولو صوغ الشان هكذا كان النسب بكلام المصم الا
 انه راعي حاصل المعنى حيث قال والتصديق اي الحكم كالجزم
 القابل بان لم يكن موجباً اي من حسن وعقل وعادة كما
 تقدم قريباً طابقاً للواقع اوله تعميم في القابل للتغير
 از تغير الاول اي المطابق للواقع وقوله والثاني اي غير المطابق
 للواقع وظاهر كلام الشان الاول لا يتغير بالاطلاع على ما في نفس
 الامر وليس كذلك بل يتغير من كونه اعتقاداً الى كونه على افتراض
 على ما في نفس الامر المراد بالنفس الذات وبالامر الشان فالمعنى
 على ما في ذات الشان فهو على حد قولهم هذا الامر في نفسه كذا او

ليس كذا فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا اذان له ولا مشيئة له
 كالمعدومات سيما المتغيرات اجيب بان العقل عند ملاحظة
 الطرفين والمتاسبة بينهما سوا كانا من الموجودات او من
 المعدومات ولومن المتغيرات وجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية
 تقتضي الضرورة او البرهان فذلك النسبة من حيث انها نتيجة
 للضرورة او البرهان بالنظر الى ذلك المعقول من غير نظر الى
 خصوص المدرك هي المراد بما في نفس الامر ههنا شرح المقاصد
 مع حذف اعتقاد هذا في اصطلاح الاصوليين واما في
 اصطلاح المنطقيين وغيرهم فهو بمعنى مطلق الادراك ولذلك
 عرفوا البتين بان اعتقاد ان الشيء كذا مع كذا لا يقبل الزوال
 قال العلامة الناصر وهو اعتقاد صحيح التأسيس بهذا
 التقدير الى ان قول المصحيح صفة لموصوف محذوف وذلك
 الموصوف المحذوف خبر لمبتدأ محذوف كاعتقاد المقلد
 الحق علم منه ان التقليد يوجب المقلد الاعتقاد مع ان الدليل يفيد
 المجتهد الظن الذي هو اضعف من الاعتقاد وفي ذلك اشكال
 لا يخفى وجبه كذا قال العلامة الناصر قال في الايات لا اشكال
 بوجه لان المقلد خال عن المزيجات التي هي الادلة المعارضة
 فلا مضعف لادراكه بخلاف المجتهد فانه ينظر في تلك الادلة
 وتتراجم عنده فتاير ما يتم له ترجيح احد الجانبين على الآخر
 ونظير ذلك كما بسطه في الاحياء عقيدة العاصي من اهل النقي
 والصالح وعقيدة المتكلم المجادل فان عقيدة العامي في الثبات
 كالطوار السائح لا تحركه الدواهي والصل العقوق وعقيدة المتكلم
 المجادل كخيط مرسل تغلبه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا

فاسدا

فاسد الخ الظاهر انه على حذف العاطف اي الواقع اعا
 اي هذا اللفظ اي محافضة علم كون القاف في كلام المص
 كاعتقاد الفلاسفة الخ وما يذكره في الاسناد لان على ذلك
 فلا يعد موجبا لعدم صحته وغير المجازم الخ عطف
 على قوله وجازمه الخ وكان الانسب ان يقول غير جازمه
 بان كان معه احتمال النقيض المحكوم به مقتضاه انه لا
 بد من ان يعجز به احتمال النقيض بالفعل حتى في الظن وليس
 كذلك بل الشرط ان يكون بحيث لو خط النقيض بالبال محتمل
 كما يؤخذ من المختصر لاسن الحاجب وشرحه للعضد كذا قال
 العلامة الناصر وزينه في الايات بان تغيير الشئ موافق لتغيير
 القوم حيث قالوا الظن بحكم احد النقيضين مع تجوز الآخر
 ولعل ما ردهم ما اشار اليه ابن الحاجب من ان خطوط النقيض
 لا يجب ان يكون بالفعل بان يراد بذلك ما يشعل ما بالبقوة
 بالنسبة للظن كما قال السيد في حواشي العضد ورحم فلا غبار
 على الشئ لانه قد سلك كلام القوم على ظاهره مع امكان حمله على ما
 ذكره ابن الحاجب والحامل له على موافقتهم في التغيير في الاهتباط
 على عادته لاحتمال انهم ارادوا ما هو ظاهر عباراتهم ولهذا
 ترجى السيد ان ما ذكره ابن الحاجب هو ما ردهم ولم يقطع بذلك
 اهو ملخصا من وقع النسبة اولا وقوعها ببيان المحكوم
 به وانما بينه بذلك لانه ربما يسبق للفهم انه المحمول ظن
 ونكر وهو مستشكل عند الشك والهم من اقسام التصديقي
 عن الحكم بان مورد التقسيم غير موجود فيهما ومورد التقسيم
 مجبا ستر اقسام كلها فيه ولهذا الاول سعد الدين في حق الشئ

العضدان جعل الوهم والشك من اقسام التصديق مخالف
 للتحقيق ووافقه السيد في جعلين العضدان ايضا حيث قال جعل
 المقسم التصديق والحكم وعدا للشك والوهم من اقسام ليس
 بصحيح اذ لا تصديق ولا حكم فيهما ثم قال وبالحكمة فلا يرد
 في التصديق والحكم من رجحان ولا رجحان فيهما اهر مع بعض
 تصرف وقال الاصفهاني في شرح المحصول جوابا عن هذا
 الاستشكال ما نصه موردا التقسيم غير موجود في الشرع
 والوهم بل الشاك حاكم بالطرف الرابع فيلزم منه حكمه بالطرف
 الاخر حكمه امر جوا وهو الوهم اما الشاك فله حكمان متساويان
 بمعنى انه حاكم بجزء وقوع هذا التقيض بجزء التقيض
 الاخر وبالعكس اه لان الخصلة لقوله ظن الخ اما
 راجح رجحان المحكوم به الخ لو قال اما راجح رجحان دليله كان
 صوابا لان المحكوم به ونقيضه لرجحان لاحدهما على الاخر
 حيث ذاته لا سببا في من ان طرفي الممكن ليس احدهما اولي به
 الاخر وكذا لرجحان لاحدهما على الاخر من حيث الدليل لان
 رجحان الدليل انما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به كذا قال
 العلامة الناصر ونسب في الايات بان هذا الكلام من الجواب
 لمصادمة ما هو اشهر من الشمس واضفت عليه الاثمة بعين
 اتصاف احد طرفي الممكن بالخارج ووجه بختار الشك الثاني في
 كلامه وما استدل اليه فيه من ان رجحان الدليل انما يفيد رجحان
 الحكم لا المحكوم به غير صحيح لان لا مستند له من معقول او مقول
 بل رجحان الدليل يفيد رجحان المحكوم به ايضا كما صحت به
 نفوس الاثمة على ان رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به وعلى

لا نسبه

بالرجحان

هذا

هذا فادله عليه قوله لو قال اما راجح رجحان دليله كان
 صوابا من ان ما قاله الشك غير صواب ليس بصوابا هو ملخصا
 ومن العجبان بعض الناس جعل هذا الكلام تقصلا لا فانك
 فيه قدس فالظن اي فهو الظن او مرجوح
 مرجوحية المحكوم به الخ ياتي هنا نظير ما تقدم في قوله اما
 راجح رجحان المحكوم به الخ اشكالا وجوبا افتقظ
 لنقيضه اي بالنسبة لنقيضه فالوهم اي فهو الوهم او
 مساو ظاهره بل صرح بان الشك بسيط لان المساوي بكسر
 الواو واحد الحكمين على البديل فاذا اشككت في حصول زيد في
 الارض وعدم حصوله بها مثلا كان الحكم بالحصول مساويا للحكم
 بعدم الحصول وبالعكس فكل منهما مساويا للاخر على البديل
 والشك اسم له على مقتضى عبارة انصاف وهذا مناف لقول الشك
 فهو بخلاف ما قبله حكمان كما قال الخ لانه صريح في ان الشك مركب
 من الحكمين ووجه يشكك في ترجيح ذلك على عبارة المصنف في
 التفريق ان مدلول احدهما لا يرمي لمدلول الاخرى مع ان بينهما
 التناقض كذا بحث العلامة الناصر واجاب في الايات بان المراد
 بالمساوي في كلام المصنف مجموع الحكمين غير الجائزين المتعلقين
 بالنقيضين لان كلامهما مساويا للاخر فقوله الشك فهو بخلاف ما
 قبله حكمان تفريق على عبارة المصنف بحسب المراد والتفريق كما يكون
 بحسب المراد للتبعية على المراد انه فيكون قرينة عليها انه يتصرف
 من كل النقيضين اي الوقوع واللا وقوع وقوله على البديل
 اشار به الى ان الحكم بكل منهما انما يتصور على وجه البديلية لا كالحالة
 الحكم بكل منهما على وجه العينية فاذا اشككت في حصول زيد في الارض

183

المرجح يكون بحسب صح

وعدم حصوله فيها فقد حكمت بالحصول بدلا عن عدم الحصول
وبالعكس وكمن كل من التقيضين محكوماً على أنه لا ينافي
معينة الحكمين في الذهن للأمر متعلق بالمساواة
فالشك أي فهو الشك فهو بخلاف ما قبله حكمان أي فهو
حكمان حال كونه متلبسا بخلاف ما قبله من الظن والوهم لأن
كل منهما حكم لا حكمان فهما نسيطان وهو مركب وقد عرفت
ما أورده العلامة الناصر على ذلك والحراب عنه فلا تغفل
كما قال أمام الحرمين والغزالي وغيرهما سند لقوله فهو بخلاف
ما قبله حكمان الشك اعتقادات الخليل محال قال أمام
الحرمين والغزالي وغيرهما لا يقال الاعتقاد فهو يطلق عند
المنطقيين وغيرهم على مطلق الإدراك شامل لما ليس حكماً
فيكون محله كلام المذكورين على ذلك فلا يصح الاستشهاد
به على أن الشك حكماً لا بالقول المحل المذكور خلاف الظاهر
لأن المتبادر من عبارة الأصولي في تقرير الأصول إرادة ما
هو مصطلح وذلك كاف في صحة الاستشهاد إذ لا يشترط فيه
فيه القطع على إرادة مطلق الإدراك من الاعتقاد خلاف
المتبادر حتى عند المناطقة وغيرهم فاندفع ما للعلامة
الناصر هنا إفادته في الآيات وتعقب بأن ما هو مصطلح الأصول
لا يصح إرادته هنا لأنه كالحكم الجازم لقابل للتغير والحكم
الآن في غير الجازم فيلزم على إرادته جعل قيم الشيء قسماً له
إذا الاعتقاد قسماً لغير الجازم وقد جعل قسماً له على ما ذكره اللهم
الآن يقال مراده بإرادة ما هو مصطلح الأصول إرادة حصول
الحكم بقطع النظر عن كونه جازماً أو غير جازم فتدبر يتقار

سببهما

سببهما أي يتبادل سبب كل منهما وأما قيد ذلك ليكون
كل من الاعتقادين مساوياً للآخر وقيل بالمقابل لكلاً
المع ليس الوهم والشك من التصديق أي بل من التصور
إذا الوهم ملاحظة الطرف المرجوح أي من غير حكمه بدونه
والشك التردد في الوقوع واللا وقوع أي من غير حكمه بأحدهما
قال بعضهم هو السعد الاعتقادي ووافق السيد كان
تقدم فما أريد مما تقدم أي من قوله وغير الجازم نحو قوله
من أن العقل يحكم الحيزان لما أريد مما تقدم وأما كان ذلك
مراداً مما تقدم لأن فيه عدل الوهم والشك من أقسام التصديق
بمعنى الحكم فيكون في كل منهما حكم كما لا يخفى بالمرجوح
أي في الوهم وقوله أو المساوي أي في الشك عند الأقرب
أن الضمير يرجع للعقل وعليه فالظن متعلق من المرجوح بالمرجوح
والمساوي على التنازع وجعل بعضهم راجعاً للمص وعليه
فالظن متعلق بقوله يحكم ممنوع قال العلامة الناصر
المنع حق لا شك فيه إذا الحكم هو إدراك أن الشئ واقعة أو لا
وهو منفق قطعاً في الوهم والشك والحق أحق أن يتبع وفيه
في الآيات بانه إن أراد أن الإدراك الجازم منفق قطعاً في
الوهم والشك فيحكم لكن لا بعيد لأن المهم لم يجعل فيه حكماً
جازماً بل حكماً غير جازم وإن أراد أن الإدراك مطلقاً منفق
قطعاً في الوهم والشك فمنع بل فيه ما إدراك غير جازم به
وبهذا يظهر أن أمام الحرمين والغزالي وغيرهما لم يريدوا بالحكم
في الوهم والشك ما هو المشهور المتبادر وهو الإدراك الجازم
بل أرادوا به الإدراك غير الجازم أما بتسايح أو اصطلاح لهم

والاخر اجل من ان يريد وانما لا يتحقق فيها او غير فلا اشكال
ولا احتياج الى ما هو له من قوله والحق احق ان يتبع اذ لم
يصدر عنهم ما يوجب ذلك والعلم في فيه للمعبد
والمعبد هو المتقدم في قوله وجازمه الذي لا يقبل التغير
علم كما اشار الى ذلك الش بقوله اي القسم المسمى بالعلم ونبه
بذلك على ان محل الخلاف الا في خصوص العلم المتصدق بالعلم
الشامل له وللعلم المتصور في الحامل له على هذه التخصيص
كما قال العلامة الناصر قوله بعد هو حكم الذهن الحى وقضية
كلام ابن الحاجب وغيره الاطلاق لانهم لم يقولوا هو حكم
الذهن الخ بل قالوا هو الصفة القائمة بالذهن الخ فندبر
اي القسم المسمى بالعلم هو الجازم الذي لا يقبل التغير
من حيث تصور حقيقة اي المستفاد من التعريف المبني عن
عرضيات العلم لعدم قول احد بعينه فقول من حيث تصور
بحقيقة تعيين محل الخلاف وتعيين بالامدي حيث ظن
ان الخلاف في مطلق التعريف فاستبعد كلام امام الحرمين
الا في وعلم من هذه الحقيقة ان كلام المص على حذف مضاف
والتقدير وتصور العلم الخ فكانه قال والعلم بالعلم الخ
ولذلك قال الش في التعليل الا في لان علم كل احد الخ وعلى
هذا فكل من المص والش جار على اطلاق الضروري على العلم
خلاف للعلامة الناصر حيث جعل المص جاريا على اطلاقه
على متعلق العلم والاتقال والعلم بالعلم ضروري لان ذلك عقلة
عن الحقيقة المذكورة وبالحكمة فلا تنكره الضروري بطلان على العلم
كما في قولنا العلم بالوجود ضروري وبطلان على متعلقه كما في قولنا

توجد

ضروري لكن المص جار هنا على الاطلاق الاول بواسطة هي الخ
الحقيقة وان كان محتملا للاطلاق الثاني في حمله ان على الاطلاق
الثاني يرجع الى الاطلاق الاول بضم من السمع اذ قولنا مثلاً
الوجود ضروري على تقدير مضاف اي علمه لانه لا معنى لكونه
يفسد ضروريا فاده في الايات مع زيادة بقرينة السياق
اي سابق الكلام ولا حقه اما الاول فلان ذكر ذلك بعد التقسيم
الذي لكل من الاقسام المذكورة عن غير المعيد لتصور العلم لا
بحقيقة قرينة على ان الكلام في العلم من حيث تصور حقيقة
واما الثاني فلان نقل القول بان عسر التحديد الا في بعيد ان الكلام
في العلم من حيث تصور حقيقة لعدم قول احد بعينه تصور
لا بحقيقة كما علمت كذا يؤخذ من الكمال وشيخ الاسلام وهو
الصواب واما ما قاله العلامة الناصر من ان المراد بقرينة السياق
قوله الش في الاستدلال الا في ومنها تصور العلم الخ فضعفه
في الايات بان هذا ليس في كلام المص مع ان المقصود الاستدلال
في كلامه على مراده قال بعضهم ويمكن ان يقال ان القرينة ليست
على مراد المص حتى تكون في كلامه بل على مراد الامام ولا شك ان الاستدلال
من كلام الامام فالقرينة في كلامه على مراده وانما خبر بان ذلك
قل حكايه كلام الامام وغيره فان تقدير عبارة المص هكذا والعلم
فيه خلاف فهو فاعلم بانصاف قال الامام قد جري اصطلاحهم
انه متى اطلق الامام فالمراد به الرزي كما اقصيه الش في
المحصل هو كتاب له في اصول الفقه واما المحصل فهو في اصول الدين
ضروري لا سيما في ذلك انقسام العلم للضروري والضروري
لان ذلك من حيث حصوله لامن حيث تصور كاهنا لا يقال

قول الله أي يحصل الخ يقتضي أن الكلام هنا من حيث حصوله
لأننا نقول المراد أي يحصل من حيث تصور كاعلم مما تقدم
بمجرد التفات النفس إليه علم من ذلك أن العلم بديهي أو في ذاته الذي
الأول هو ما يدرك بمجرد التفات النفس إليه وهو أخص من
الضرورة أي المعرفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال فقولنا بعد
ذلك من غير نظر واكتساب لا فائدة فيه أنه هو أخص بعد اخص كذا يوجد
من كلام العلامة الناصر قال في الآيات قوله لا فائدة فيه محسوس
بل فيه فائدة جلية وهي بيان المراد هنا بالضرورة الذي هو محل
هذا النزاع وهو الضروري بالمعنى الأعم فإن قلت كان يكفي
الاقتصار على العبارة الثانية قلت لعله أشار إلى أن الثانية هي
مراد من يعبر بالاولى هو توقف فيه شيئا لأنه لا يطر هذا تعين
الضروري بالمعنى الأخص العلم يحصل بمجرد الالتفات إليه ولا يتوقف
على حدس وتجربة فيصح جعله من الضروري بالمعنى الأخص ولا
يتعين بالمعنى الأعم فتدبر من غير نظر واكتساب العطف فيه
من قبيل عطف التفسير لأن علم كل أحد أي تصديقه بدليل
قوله بجميع أجزاءه لأن التصور لا أجزاء له وقوله حتى من لا يتأق منه
النظر عني بذلك مع دخوله في الكلية تقوية الاستدلال وقوله
بأنه عالم بأنه موجود كذا أي على تصديقيها وهذا العلم هو محط
الاستدلال وقوله بجميع أجزاءه أي التي هي تصور الموضوع وهو ذاته
الشخص وتصور المحمول وهو علمه بأنه موجود أو متالم أو ملتبس
وتصور النسبة وهي ثبوت علمه بذلك لذاته والحكم وهو اتفاق عين
علمه بذلك أي جعله هذا الثبوت واقعا وأدراك وقوعه وإيضاح
ما أشار إليه من الدليل أنه في هذا المقام على أن علم تصديقي متعلق

بعضية

بعضية فائدة أن العلم موجود أو متالم أو ملتبس وعلم تصديقي متعلق
بعضية فائدة أن العلم بأي موجود أو متالم أو ملتبس وهذا هو المراد
في قوله لأن علم كل أحد الخ ولا شك أن مركب من التصورات الثلاثة
والحكم والضرورة ومرتبة ومن جملة ما كان في تصور العلم بأنه
موجود أو متالم أو ملتبس بالحقيقة فيكون ضروريا وهو جزئي
لمطلق العلم المتصل بقي فليز أن يكون تصور مطلق العلم
التصديقي ضروريا وهو المطلق وتقرير القضية التي هي متعلق
العلم التصديقي على الوجه السابق هو المصواب وفي كلام شيخنا
الاسلام هنا ما لا ينبغي حيث قال وإذا ركبت القضية فيما ذكره
قلت علم بأي موجود أو ملتبس أو متالم معلوم لي بالضرورة وقوله
والصواب كما قاله في الآيات أن يقال قلت أنا عالم بأي موجود أو
ملتبس أو متالم قال ثم لا يثبت القرينة في ذكره في شرح المحصول ما يبين
ما قلناه ومنها تصور العلم الخ منه يعلم أن هذا الاستدلال
لا يصح على مذهبا الحكم لأن العلم التصديقي بسيط عندهم كما تقدم
بالحقيقة أي المركبة من الذاتيات وهذا هو محل المنع في جواب
فتدبر وهو أي العلم بأنه موجود أو ملتبس أو متالم بالحقيقة
وقوله علم تصديقي خاص أي لتعلقه بشيء خاص فيكون تصور
مطلق العلم التصديقي أي لأنه في ضمن ذلك الخاص فثبت له من
ضرورية تصور بالحقيقة يثبت لكلية ثبت المدعي وهو ضرورة
تصور مطلق العلم التصديقي بالحقيقة وهو أي كون تصور
مطلق العلم التصديقي بالحقيقة ضروريا وأجيب بأننا
لا نسلم الخ محصلة منع قوله ومنها تصور العلم أي قوله بالحقيقة
ألا يتعين ذلك بل يكفي تصور بوجوه كاف فيكون هو الضروري

فيكون تصور مطلق العلم المقصدي بقى بانوجه هو الضروري على
ما ياتي من اجزاء ذلك اي من اجزاء العلم المقصدي بقى ان يكون في
قوله لان علم كل احد الخ تصور العلم المذكور اي العلم بان
موجود او متالم او متلف بل يكتفي بتصوره بوجه اي كان يتصور
بكونه جازيا او كونه لا يقبل التغيير فيكون الضروري تصور
مطلق العلم المقصدي بقى بالوجه بحث فيه بان ان تصور الخاص هو
لا يلزم منه تصور العلم بوجه فانك اذا تصورت زيدا بوجه لا
يلزم منه تصور الانسان بوجه بخلاف ما لو تصورته بوجه حقيقة
فانه يلزم منه تصور العلم لان العلم في ضمن الخاص واذا كان
كذلك فلا يصح قوله فيكون الضروري الخ الا ان يقال هذا على
سبيل التمثيل مع الامام وكانه قال لو تنزلنا وقتنا بان جميع ما ثبت
لخاص يثبت للعلم كذا بخط الاستاذ الخفي لا بالحقيقة
اي لا بتصوره بالحقيقة ثم قال في المحصول الخ بعبارة يقال
تمح لان هذه العبارة ليست في المحصول وانما تؤخذ من تقسيم
ذكره وقد صرح الرض بانه يجوز في الحكاية التصرف في لفظ المحكي
عنه ايضا كما قال العبارة السابقة هو اي العلم
حكمه الذهن الخ لا عليه خروج التصور لعدم تدرجه في حكم
الذهن فيكون الحد غير جازم مع الا ان يقال ان اراد الامام حد العلم
المقصدي لا مطلق العلم الشامل للتصور الجازم من خروج
به غير الجازم كالظن وكالوهم والشك بناء على ان فيه ما يحكم
المطابق اعترض بانه مستدرك مع قوله لموجب مع ان الذي
لموجب لا يكون الا مطابقا واجيب بانه لا يجب ان يكون للاختصاص
بل يكون لتحقيق الماهية على ان الاول لا يستدرك باغنا الثاني

عنه

عنه كما لا يخفى لموجب اي صحيح والا كان الحد غير مانع
له دخوله الاعتقاد الجازم المطابق لموجبه فاسد مع انه ليس على
وقد تقدم ينسج ذلك اي حكم الذهن الجازم المطابق
لموجب فخاف مع قوله انه ضروري اشار بذلك الى ميات
مقصود المص من الاعتراض على الامام حيث جمع بين حد ضروري
ضروريته مع ان حده ينافي في ضروريته لان الضروري لا يجحد
وسيجب التمسك عن ذلك بقوله الاتي وصنع الامام الخ مع تأييد
جوابه بكلام الامام في كتاب آخر وفي كلام الكوراني هنا الاتي
لعدم معرفة مقصود المص الذي اشار اليه الشك في الراجح
لكن بعد حده اي لا قبله كما يقتضيه ظاهر كلام المص فالواقع
في كلام الامام التحديدا ولا بعده القول بانه ضروري لا العكس
وتح فتم في كلام المص لترتيب الذكر في المعنوي كما قاله الش
لكن بحث فيه بان الترتيب المذكور لا يدر فيه من الترتيب في
المرتبة وامن ذلك هنا قد بر وقيل الخ متقابل لقوله قال
الامام الخ على ما هو ظاهر كلام المص من الخالفة بينهما وسيجب الش
هذه الخالفة فتنبه اذا فاند في حد الضروري الا لا ينافيه
قوله الاتي نعم قد يجحد الضروري لا فائدة العبارة عنه لان المنفي
هنا الغائبة الاصلية للتحديد وهي تصور الحد وبتحقيقه
بقربته قوله لمحصله من غير حد هذا المراد المحصول حقيقة من غير
حد وصنع الامام لا يخالف هذا اي هذا القيل
وان كان سياق المص بخلافه اي حيث قابل صنع الامام بهذا القيل
والواو والحال والياء الملازمة والضمير عائدا لقوله الش وهينع
الامام لا يخالف هذا والشك رايه وهو القيل المذكور والاقرب

الاول لانه حله او لا الحلة لعدم المخالفة كما هو ظاهر
 ويجوز ان تكون حلة عدم المخالفة انه حله مع قوله بانه ضروري
 لافادة العبارة عنه كما يؤخذ من قوله نعم قد يجد الخ وبهذا يعلم
 انه لا يتعين بنا حله على قول غيره من الجمهور بل يمكن بناء على
 قوله كما يؤخذ من كلام شيخ الاسلام نعم الا قرب الاول كما قد يعلم من
 عبارة الاول المحصل مع سلامة حله الخ الى بذل كذا دفع
 ما قد يقال واي حاجة لحله بناء على قول غيره من الجمهور انه
 نظري مع حله ووجه الكثرة عاورد الخ اي عن مجموع ماورد
 الخ فلا ينافي انه وورد على حله بعض ماورد على حله ووجه الكثرة
 من وجع التصور لعدم اندراج حله في حكم الذهن او يقال
 مراد الامام بغير خصوص العلم التصديقي لا إطلاق العلم كما تقدم
 فلا يرد عليه ذلك ايضا ثم قال الخ ثم هنا للترتيب المعنوي
 بخلاف ثم في كلام المص كما علم مما مر اختيارا اي من عند
 نفسه دل على ذلك قوله في المحصل الخ اسم الإشارة عائد
 للتوزيع السابق ووجه دلالة عليه ان قوله وعنددي ان تصور
 بديري في قوة قوله وعنددي انه لا يجد بقرينة المقابلة وبقرينة
 الاستدراك ان كان من كلام ولا شك انه يعلم من ذلك ان حله
 له على قول غيره من الجمهور انه نظري وبهذا التفرير اندفع قول
 بعضهم كلام المحصل لا يدل على ذلك بل يدل على انه على حله على
 قوله هو فتدبر اختلاف في حله العلم ظاهر انه اختلفوا
 في حله العلم وعدم حله وحله العلامة الناص على انه اختلفوا
 فيما يجد به العلم مع الاتفاق على انه يجد لكونه نظريا بديل قوله
 وعنددي لانه يبعد انفراد بالقول بانه بديري فلا يجد ويجب

فيه بان دعوى افادة عندي اللفظ لا ممنوعة لاستعمالها
 كما رويما يختار الشخص من قول غيره على انه ينافي انفرادا
 بذلك قول المص وقيل ضروري فلا يجد فتأمل اي ضروري
 قال العلامة الناصر فيه انه تفسير للاخص بالاعم وهو ما لا ينافي
 فيه واجاب في الايات بانه باین بهذا التفسير من ضروريات
 البيان وذلك الاعتراض من التقدير في وجوه الحسان وانما لم
 يقتصر على التعبير بالضروري لانه البديري هو الواقع في عبارة
 الامام التي حكاهما الشافعي وقد تقدم التوفيق في ذلك فتبينه
 نعم قد يجد الخ هو من كلام الامام كما يؤخذ من كلام ابن الجب
 شريف وانه جملة بعضهم من كلام الشافعي لافادة العبارة عنه
 هذا احدا لوجوه المجوزة لحد الضروري فقد ذكر وانه وجوها
 كثيرة منها ما اشار اليه المولى الدواني وهو ان البديري بالالتوقف
 لا ما لا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز ان يحصل بديري خفي من
 نظر فيكون له طريقان ومنهما ما ذكره البعض في الفوائد وهو انه
 لا ينافي البداية لا التعريف الحقيقي الذي يراد به تحصيل مجهول
 لا التعريف اللفظي الذي يراد به الالتفات الى ما علم لمصدق بانه
 المراد باللفظ افادة في الايات قال امام الحرمين الخ حيث فيه
 العلامة الناصر بان ابن الحاجب نسب هذا القول للامام
 واصطلاحه كغيره ان الامام اذا اطلق فالمراد به الزكري قال في
 الايات فيه نظري في استقر كلام ابن الحاجب هو نظري
 الخ انما زاد الشافعي قوله نظري لانه المقابلة انما تتم بين الضروري
 والظاهري بين الضروري والعسر عسر لغة ضربان احدهما
 كماله بالبرهان والرسوم كلها عسرة فلامعنى تخصيص العلم بذلك

نعم العسر فيه ازمير واجب بان المراد ان عسر جمل الان تكثيره
للعظيم بقية المساق كما قاله شيخ الاسلام اية لا يحصل
الحج نفسه بقوله عسر محتملة علة لكونه لا يحصل الا بنظر
دقيق فالراي الحق قال شيخ الاسلام فيه ميل الى قول امام
الحرمين ولذلك قال الزركشي ومال المص الى هذا بقوله فالراي
الحق ومقتضى ذلك ان هذه العبارة من كلام المص وهو محتمل
كما ذكره الشهاب عميرة قال لكن قوله الشهاب الا في قال الحق صريح او
كالصريح فانها من تحت كلام امام الحرمين كذا انقذه في الايات واقدم
لكن نظر بعض المحققين في كون قول الشهاب الا في قال الحق صريحا او
كالصريح فانها من تحت كلام امام الحرمين بسبب عسر يخرج
بما اقتضته فالترجيح من حيث تصور بحقيقة اي لامن
حيث تصور لا بحقيقة والجار والمجرور متعلق بقوله عسر
الامساك عن تعريفه اي بحقيقة اخذنا مما تقدم المستوفى
بذلك التصور اي بالنسبة الى المعرف بغير الا فلا ينافي ان التصور
مستوفى بالتعريف بالنسبة الى المعرف له بفتح الميم فانه وقع ما يقال
ان التصور مستفاد من التعريف فهو فرع ومناخر عنه
صونا الخ علة للترجيح عند مشقة الخوض الخ اي عن الشقة
النسبة عن الخوض الخ فالاضافة فيه من اضافة للسبب
قال اي امام الحرمين وقد استدل على ذلك بقوله كما افصح بذلك
الغزالي اي حيث قال قال امام الحرمين ويميز الحق قوله كما افصح
به الغزالي دليل على كون القائل بهذا الكلام هو امام الحرم
تأبعا لاي حال كونه الغزالي تأبعا لامام الحرمين في قوله
بان عسر فالراي الامساك عن تعريفه بناء على ان هذا الترجيح من
كلام

كلام الامام ويميز الحق بقوله القول من اقسام
الاعتقاد ليست من محض البيان بل للبيان المشوب بالتعويض
العلم من اقسام الاعتقاد لانه اخذ جنسا في تعريفه ولا يخفى ان
المراد بالاعتقاد هنا مطلق الادراك لا الاعتقاد المصطلح عليه
وهو الجازم لغير موجب بانه الحق متعلق بقوله ويميز الحق
اعتقاد جنس دخل فيه جميع اقسام الاعتقاد وقوله جازم
خرج به غير الجازم كالظن وقوله مطابق خرج به غير المطابق
كاعتقاد الفلاسفة قد علم العالم وقوله ثابت اي لا يقبل التغيير
بان كان لموجب خرج به غير الثابت كالاعتقاد فانه يقبل التغيير
لكونه غير موجب فليس هذا كالتفريع على قوله ويميز الحق
واسم الاشارة عايد لقوله اعتقاد جازم الحق عندهما
اي عند امام الحرمين والغزالي وظاهر ما تقدم الخ قد يتوقف
فيه لان ما تقدم لم يذكره الامام الرازي وانما يرجح من تقسيم
ذكره كما تقدم التبيين عليه واذا كان كذلك فليس ظاهرا انه حقيقة
قد بر من صنيع الامام الرازي بيان ما تقدم انه
حقيقة الضمير الاول يرجع الى ما يرجع اليه اسم الاشارة ليرجع
الى ما يرجع اليه اسم الاشارة قبل وهو قوله اعتقاد جازم الحق ولا
يرد ان الامام الرازي لم يعرفه بانه اعتقاد جازم الحق بل بانه حكم
جازم الذي جازم المطابق لموجب لان معنى العبارتين واحد
والنظر في التعريف للمعنى وان اختلفا للفظ عند اي عند
الامام الرازي ثم قال المحققون الخ انما عاير الاسلام حيث
لم يقل وقال المحققون الخ كما قال قبل ذلك وقال امام الحرمين الخ
اشارة الى ان ذلك ليس من تحت الخلاف السابق بل كلام اخر يجري

189

كل من الاقوال السابقة وقد بحث العلامة الناصر في عز ذلك
 للمحققين بان المحققين على ان الايمان يقبل الزيادة والنقص
 المسألة من جزئيات ما هنا ففي نسبة عدم التقاوت للمحققين
 نظراً واجب بان المصنف تابع لامام الحرمين في النقل عن
 المحققين وامام الحرمين قائل بان الايمان لا يقبل الزيادة
 والنقص وهو خلاف المنصور الاصحاب كما قاله الكمال
 لا يتفاوت العلم الخاي فيكون من قبيل المتواهي لا من قبيل
 المشكك في جزئياته اي كعلم زيد وعلم عمر وهكذا
 ان قلنا باننا العلم عند تعدد المعلوم كما العلم بكذا والعلم
 بكذا ان قلنا بتعدد العلم عند تعدد ذلك فالجزئيات على الاول
 بحسب المحال فقط كزيد وعمر وعلى الثاني بحسب المتعلقات
 اي كزيد الشيء وذاك الشيء فليس بعضها الخ تفريع على
 قوله لا يتفاوت العلم في جزئياته واسأله عن التفريع الى ان
 في العبارة قلنا والاصل لا يتفاوت جزئيات العلم فيه وهكذا
 قوله الآتي وقال الاكثرون يتفاوت العلم في جزئياته وذلك
 لان التقاوت انما يكون بين متعدد وان كان ضروريا
 وقوله وان كان نظريا غيبي في البعض الاول بقوله وان كان
 ضروريا وفي البعض الثاني بقوله وان كان نظريا لانه قد يتوهم
 ان الضروري اقوي من النظر بل جزء من الاكثرون بدلت
 واستدلوا به كما سيأتي في الجزم ان قلت من اين
 يستفاد من عبارة المصنف ان المراد التقاوت في الجزم فالجواب
 انه يستفاد من اطلاق التقاوت واستدراكه الى ضمير العلم اذا لم يترك
 منه التقاوت بنفسه ولا معنى له الا التقاوت في الجزم لا في اللغة
 مثلا

مثلا

مثلا افاده في الايات وانما التقاوت فيها بكثرة المتعلقات
 وقلتها فبعضها اكثر متعلقات من بعض وعلى هذا التقاوت
 بين العلوم باعتبار كثرة المتعلقات وقلتها لا باعتبار الجزم
 كما هو على قوله الاكثرون كما في العلم بثلاثة اشياء والعلم
 بشئان فقد حصل التقاوت بين هذين العلمين بكثرة
 المتعلقات في الاول دون الثاني بنا على اتحاد العلم
 راجع الى قوله وانما التقاوت بكثرة المتعلقات دون قوله لانه
 يتفاوت العلم في جزئياته ويدل على هذا قول الشافعي وعلى
 هذا الايقان يتفاوت العلم بما ذكره اذ لو كان قوله بنا على اتحاد
 العلم لم يراجعه لقوله لا يتفاوت العلم في جزئياته ايضا
 لقول وعلى هذا يتفاوت العلم في جزئياته ولا يقال يتفاوت
 العلم بما ذكره فقد تم تقاوت العلم في جزئياته جاز على كل من
 القول باننا العلم مع تعدد المعلوم والقول بتعدد العلم بتعدد
 المعلوم وكذا مقابله وهو انه يتفاوت العلم في جزئياته فهو جاز
 على كل من القولين ولذلك اخرج الشافعي عنهما لكن التعليل الآتي في
 كلام الشافعي قوله ان العلم مثلا بان الواحد نصف الاثنين
 اقوى في الجزم من العلم بان العالم حادث انما يناسب القول
 بتعدد العلم بتعدد المعلوم والتعليل المناسب للقول باننا اتحاد
 العلم مع تعدد المعلوم ان يقال ان العلم زيد مثلا اقوى في الجزم
 من علم عمر وكذا يؤخذ من الكمال وغيره لكن صرح الشيخ خالد
 بان عدم تفاوت العلم في جزئياته مبني على القول باننا اتحاد العلم
 مع تعدد المعلوم وبان مقابله مبني على القول بتعدد العلم
 بتعدد المعلوم ونص عبارة في الاول وعدم التقاوت مبني

على قول بعض الاشاعرة باتحاد العلم مع تعدد المعلوم قياسا
 على علم الله تعالى ونص عبارته في الثاني بعد ان ذكر قول الاشعري
 وكثير من المعتزلة يتعدد العلم بتعدد المعلوم وينبغي على
 هذا قول الاكثرين بتفاوت العلم في جزئياته كما هو
 قول بعض الاشاعرة لا يخفى ان تفسير العلم بالصورة الحاصلة
 من الشيء كما هو المقول عن الحكماء لا يناسب هذا القول وانما يناسب
 القول بان العلم يتعدد بتعدد المعلوم لاختلاف صور الاشياء
 فان فرض ان احدا من اصحاب ذلك التفسير قال بهذا القول وجب
 تأويله كما قاله في الديات قياسا على علم الله تعالى فان علم
 الله تعالى لا يتعدد فغير مع تعدد المعلوم بالتفاوت هو لا الخالفين
 في العلم الحادث فلا ينبغي ان بعض اهل السنة كما في سهل الصعلوك
 قال بتعدد علم الله تعالى بتعدد المعلوم كما قرع بعضهم
 والاشعري وكثير الى هذا مقابل للقول باتحاد العلم مع تعدد
 المعلوم المذكور في قوله بنا على اتحاد العلم الخ وقوله على تعدد
 العلم اي علم المخلوق لانه محتمل هذا الخلاف في خلاف علمه تعالى
 فانه لا يتعدد فيه بالتفاوت هو لا الخالفين وان خالف فيه اي
 سهل كما هو قال العلم بهذا الشيء غير العلم بذلك الشيء
 فتدبر على ما قبله واجيب عن القياس الخ اي من طرف
 القائلين بالاتحاد بانه خالف عن الجامع اي لان علم الله
 قديم وعلم المخلوق حادث ولا جامع بين القديم والحادث
 وعلى هذا اي قول الاشعري وكثير من المعتزلة يتعدد
 العلم بتعدد المعلوم وقوله لا يتفاوت العلم بما ذكره اي وانما
 يقال يتفاوت العلم بالالفه مثلا لا بما ذكره من كثرة المتعلقات
 في بعض

في البعض دون البعض الآخر وقال الاكثرين يتفاوت العلم
 لانه هذا مقابل لقول المحققين بان العلم لا يتفاوت في جزئياته
 الجاري على كل من القول باتحاد العلم مع تعدد المعلوم والقول
 بتعدد العلم بتعدد المعلوم على ما تقدم اذ العلم مثلا بان
 الواحد نصف الاثنين اقوى في الجزم من العلم بان العالم حادث
 قد عرفت ان هذا التعليل انما يناسب القول بتعدد العلم بتعدد
 المعلوم والتعليل المناسب للقول باتحاد العلم مع تعدد المعلوم
 ان يقال اذ علم زيد مثلا اقوى في الجزم من علم عمرو والظاهر ان
 مثلا في كلام الله مقدم من تأخير فتدبر واجيب بان
 التفاوت الخ هذا الجواب من طرف المحققين عن تعليل الاكثرين
 ويحصل من غير التفاوت في الجزم كما عزم الاكثرين بل التفاوت
 في غيره كما لا لغة فتاحل في ذلك اي المذكور من العلم بان
 الواحد نصف الاثنين والعلم بان العالم حادث وقوله ونحو
 اي كالعلم بان النار محرقة والعلم بان الله قادر كالف
 النفس باحد المعلومين دون الاخر المراد بالغ النفس باحد
 المعلومين دون الاخر فله غفلة عنها عن احدهما دون الاخر
 والجهل الخ انما انقص المصالح للجهل وما بعده لانها مضافان
 للعلم ومقابلان له والمنا في الشيء المقابل له اقرب الاشياء
 بالبال عند ذكرها فيه ومقابل له انتفا العلم الخ هذا التعريف
 شاعل نصحي الجبل البسيط والمركب كما اشار اليه الله بقوله بان
 لم يدرك اصلا ويسمى الجبل البسيط او ادرك على خلاف هيئته
 في الواقع ويسمى الجبل المركب واما التعريف الاخر اعني قوله
 تصور المعلوم على خلاف هيئته فهو خاص بالمركب كما اشار اليه

الشئ بقوله فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على هذا وقد فهم
 بعض الشارحين كالرئيسي ان الاول تعريف للجهل البسيط والثاني
 تعريف للجهل المركب وبني على ذلك الاعتراض بان المعروف تقسيم
 للجهل الى بسيط ومركب لا ينقل خلاف في تعريفهما وهو مردود بما
 تقدم والتقابل بين الجهل والعلم على التعريف الثاني من تقابل
 الضدين وعلى التعريف الاول من تقابل العدم والوجود والملكية
 لتفسير الجهل بانساق العلم الشامل للبسيط والمركب ولا يخفى ان
 انساق العلم بالمقصود يشمل خلو ذهن والشك والوهم وان
 طابق الواقع والاعتقاد الجازم والظن ان لم يطابقا الواقع فان
 طابقا الواقع فليس واحدا منهما جهلا كما يؤخذ من كلام شيخ الاسلام
 خلافا للعلامة الناصر في تسميته لذلك جهلا والحاصل ان الرضا
 ثمانية اعتقاد جازم مطابق بنفسه اعني لموجب او لموجب
 وظنه مطابق والمراد بالعلم هنا ما يشمل هذه الثلاثة فاستقام
 جهل واقسامه الخمسة الباقية اعتقاد جازم غير مطابق وظن
 كذلك وشك ووهم وان طابقا وخلو ذهن ودخل في الظن
 غير المطابق ظن المجتهد اذ لم يطابق فيكون جهلا كما لا ريب
 اذ امكن للشئ على خلاف هيئته في الواقع والظاهر انه لا يخفى
 في تسليم ذلك ولا ينافيه وجوب العمل بموجبه في حقه وحق
 من قل له لان ذلك باعتبار ظاهر الامارات التي استند اليها
 والكلام هنا باعتبار الواقع نعم قول المواقف والمحصل
 وغيرهما في الجهل المركب انه الاعتقاد الجازم غير المطابق بخلاف
 الظن والشك والوهم يعني انه قد يقال اطلاق العلم على ما يشمل
 الثلاثة المذكورة من باب الجواز وهو ممتنع في الحد والامع قرينة

واضحة

واضحة ولا قرينة هنا الا ان يقال نحو الاصوليين كغيرهم ان
 يتساهلون بمثل ذلك او يقال هنا قرينة واضحة وهي ظهور ان
 الاعتقاد الجازم المطابق لغیر معجب والظن المطابق ليس واحد
 منهما جهلا وافاد في الايات ان العلم في التعريف يشمل التصور
 الساذج فيكون متقارفا جهلا بسيطا ثم قال فان قلت هل
 يتألف الجهل المركب في التصور الساذج كالنصور الانسان بانه
 حيوان قلت هل قلت الظاهر لا ينافي ان التصور لا يكون الا
 مطابقا وعدم المطابقة في تصور الانسان بانه حيوان صاهل
 انما هو التصديق بان هذه الصورة للانسان لا في نفس تصور
 تلك الصورة وعلى هذا فعدم المطابقة في التصديق بانه حيوان
 مركب انما هو باعتبار جزئه الذي هو الحكم بخلاف بقية اجزائه
 لانها تصورات وهي لا يقع فيها خطأ كما نقرأه بالمقصود
 مما ينبغي ان يعلم كما قال العلامة الناصر ان اللام في المقصود
 المذكور في هذا التعريف وكذا اللام في المعلوم المذكور في التعريف
 الا في الجنس المصادق بالفرد والاكثروالا لكان مفهوم التعريفين
 انساق العلم بكل مقصود وتصور كل معلوم على خلاف هيئته
 فلا يتبين ان الاكثري من افراد الجهل اي مامن شأنه ان
 يقصد لتعليم اي وان لم يقصد بالفعل والذي يحزر ان مامن شأنه
 ان يعلم شئ واحد لكن غير المصداق ولا بالمقصود ناسب ان يفسر
 الشئ بمامن شأنه ان يقصد لتعليم وشاهد المصداق ثانيا بالمعلوم
 ناسب ان يفسر الشئ بمامن شأنه ان يعلم ونزع العلامة الناصر
 ان بينهما عموم وخصوص مامن وجه لانفراد مامن شأنه ان يقصد
 لتعليم فيما يتعدى علمه كنه ذاته تعالى فانه من شأنه ان يعطى

ليعلم وليس من شأنه ان يعلم وانما من شأنه ان يعلم فيما تحت
 الارضين فانه من شأنه ان يعلم وليس من شأنه ان يقصد ليعلم
 وهو مرد واما اول فلاشك ان ما تحت الارضين من شأنه
 يعلم حتى ينقذ طائفة مامن شأنه ان يعلم واما ثانيا فلان قصد
 علم ما يقدر علمه لا يتصور من عاقل حتى ينقذ فيه مامن شأنه
 ان يقصد ليعلم لا يقال قد يظنه ممكنا فيحصل لانا نقول هذا
 قصد فاسد لا اعتبار به والكلام في القصد الصحيح او نقول
 الكلام في قصد الشيء مع معرفة حاله افاده في الايات مع زيادة
 بان لم يدرك اصلا دخل تحته خلوا لذهن وقوله او ادرك
 على خلاف هيئته في الواقع دخل فيه الاعتقاد الجازم غير المطابق
 والظن كذلك والشك والوهم ان لم يطابقا فان طابقا فليسا
 داخلين في كلام الله مع كونها داخلين في كلامهم فيكون في
 كلام الله قصور بالنسبة اليهما فان قيل الادراك امر وجودي
 فكيف يصدق عليه انتفا العلم الذي هو عدمي اجيب بان ليس
 في بحث الفصاحة رد منع انتفا في صدق العدمي على الوجود
 فقال كون الفصاحة وجودية والخالص عدمية لا يستلزم
 ان لا يكون الخالص عليها محققا لاجواز صدق العدميات على
 الوجوديات كما في قولك البياض لاسود واجاب في الايات
 بان الشئ لم يقصد حمل انتفا العلم على الادراك وانما قصد بيان
 سبب الانتفا فيكون الجهل نفس الانتفا الحاصل بسبب الادراك
 المذكور لانفس الادراك وتعب بان يمنع من ذلك المعطوف
 عليه اعني قوله بان لم يدرك اصلا اذ انتفا ادراك انقصوا اصلا
 عني انتفا العلم به بسببه ورده بعض المحققين بان انتفا ادراك

القصود

المقصود اصلا اخضع من انتفا العلم بالمقصود وثبوت الخص
 سبب لثبوت العلم نعم يمنع من ذلك ما اشتهر من تفسير الجهل
 المركب بنقص الادراك المذكور لان الجهل على الساهل ووقع
 لبعضهم هنا خبطا فاحذر او ادرك على خلاف هيئته
 في الواقع لوقوعه على خلاف ماهويه في الواقع لكان اشمل لان
 ذلك يجري مع الموادرك على خلاف حقيقة كالأدراك للانسان
 بان جهل صاهل مع انه جهل قطعا ويمكن تاويل الهيئة بما
 للشيء اعم من صفته وذاته لا يقال يلزم من اختلاف الحقيقة
 اختلاف الهيئة فتقول على خلاف هيئته متناوكتا كان على
 خلاف حقيقة لانا نقول هذا مسلم فيلزم من اختلاف
 الحقيقة اختلاف الهيئة لكن ذلك لا يفيد لان ادراك الشيء
 على خلاف حقيقة لا يستلزم ادراكه على خلاف هيئته اذ قد لا
 يطابق اعتقاده بالنسبة للحقيقة ويطابق بالنسبة للهيئة
 افاده في الايات لانه جهل المدرك بما في الواقع فيدرك
 الصغير عائد للادراك المذكور وهو وجودي وجهل المدرك
 بما في الواقع عدمي فكيف يحمل عليه الا ان يجاب بما تقدم من
 الساهل وقوله مع الجهل بان جاهل به اي حال كونه مصاحبا
 للجهل بان جاهل به فتصحيته بالجهل المركب لانه يصحبه جهل
 اخر وليس المراد ان سماه مجموع هذين الجهلين كما قد يتوهم
 من وصفه بالمركب فتدبر تصور المعلوم المراد بالتصور هنا
 مطلق الادراك كما سيذكر انتم لا التصور السابق وهو المقابل
 للتصديق وظاهر ذلك ان الجهل بهذا المعنى يتألف في التصور
 الساذج وقد تقدم خلافا فتدبر اي ادراك مامن شأنه

192

ان يعلم تفسير المضاف والمضاف اليه وفي تفسير المعلوم
 بما من شأنه ان يعلم دفع للاسم استسكال تعلق التصور
 بالمعلوم بان تصور المعلوم محال ووجه الدفع انه ليس المراد
 المعلوم بالفعل حتى يرد هذا الاستسكال بل المراد ما من شأنه
 ان يعلم هو ايات على خلاف هيئته في الواقع يجري فيه
 ما تقدم قريبا في قوله او ادراك على خلاف هيئته في الواقع
 فلا تغفل فالجمل البسيط على الاول ليس جملا لا يخرج
 على تخصيص الجمل على هذا القبيل بتصور المعلوم على خلاف
 هيئته في الواقع والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي
 اي حيث قال فيها
 وان اردت ان تحدا الجهلا من بعد هذا العلم كان سهلا
 وهو انتفا العلم بالمقصود فاحفظ فهذا اوجز الجود
 وقيل في تحديده ما اذكر من بعد هذا اوجز وتكرر
 تصور المعلوم هذا جزؤه وجزؤه الاخر باقي وصفه
 مستوعبا على خلاف هيئته فافهم فهذا المفيد من تقته
 وهذه القصيدة تسمى بالصلاحيية لترغيب السلطان
 صلاح الدين فيها حتى كان يامر بتلغيتها الاولاد في المكاتب
 وهي من احسن تصانيف الاشعرية والعقائيد والمنطق
 بقوله انتفا العلم الخ هذا جواب عما قد يقال لم ترك المصنف
 في قول غير عدم العلم لاخر اجمع ما ليس من شأنه ذلك فلا ينصف
 بالجهل كما لا ينصف بالعلم عما من شأنه العلم يرد عليه ان المقام
 لمن دونه ما لان من اللغاة في خلاف ما والذي من شأنه العلم لا
 يكون الاعا قلا واجاب العلامة الناصر بان وصفه بعدم
 العلم

العلم قريبا لغير العاقل قال في الايات وايضا فما انطلق على العالم
 وان كان قليلا وعلى هذا فليقل اياتا وعلى من تغفل اجفاج
 من مع حرف الجر المائل لها ثم قال ولا يخفى ان السائل ناقل لهذه
 العبارة عن غيره فالاعتراض متوجه على ذلك الغير اهو وظاهر
 انه ليس في هذا الكلام تعقيب الكلام العلامة بل فيه اجواب
 اخر مع بيان ان الاعتراض متوجه على ذلك الغير اهو وكما
 غير السائل وقد فهم بعضهم ان فيه تعقبا للكلام العلامة فقال
 ما قاله ولقد احسن من قال وكم من عايب قول احميها
 وآفته من الغرر السقيم لاخراج الجاد والبهيمة الخ
 علة للتقييد المذكور ومثل الجاد والبهيمة كل ما ليس من شأنه
 العلم كالتاسم والغافل ونحوهما كما صرح به في شرح المواقف
 ويؤخذ منه سلب الادراك عن النائم والغافل ونحوهما وهما
 الرضعي عندهم فاطلاق المومن على النائم مثلا مجاز لان ليس
 مدركا واجرا الحكم الموقنين عليه يستلزم كونه اطلاقا عليه
 حقيقة افادة في الايات نقلا عن العضد والسيد
 عن الانصاف بالجهل اي لانه ليس من شأنها العلم فكما ان
 يتصفان بالعلم لا يتصفان بالجهل لان انتفا العلم الخ
 علة لقوله واستغنى الخ وقوله انما يقال فيما من شأنه العلم
 اي لان انتفا شيء عن محل يشعر بتعبد ذلك بل الانصاف
 به ولذلك يقولون نفي الشيء فرج عن امكانه افادة الكمال مع
 زيادة وخرج بقوله المقصود اي في الترتيب الاول
 كاسفل الارض وما فيه وينبغي ان يكون كاسفل الارض وما
 فيه اعلا السما وما فيه وخرج ذلك ظاهرا بالنسبة للانس بخلاف

بالنسبة لكان اسفل الارض من نحو الجحيم وبالنسبة لسكان
 اعلا السماء من نحو الملايكة اه ايات فلا يسمى انشا العلم
 به جهلا اي وان ادرك على خلاف هيئته اي فكل قسمي الجمل
 البسيط والمركب متني عن ذلك لان المقصودية شرط فيها كما يعلم
 مما تقدم واستعمل التصور بمعنى مطلق الادراك
 الخ فليس المراد بالتصور في كلامه ما قابل التصديق بل ما يشمل
 التصور الساذج والتصديق وهو على هذا الاطلاق مرادف
 للعلم لا قسم منه كما هو على الاطلاق المشهور خلاف ما سبق
 اي حال كون هذا المعنى خلاف المعنى الذي سبق فقوله خلاف
 متصور على الحالية من معنى في قوله بمعنى مطلق الادراك
 صحيح خبي كما لا يخفى وان كان قليلا والواو للحال
 وتقسم اي حسن ذلك كان بمعنى مطلق الادراك وقد اعترضه
 العلامة الناصر بان هذا التقسيم غير صحيح بناء على ان ادراك
 كما هو التحقيق لانه غير حاصر للتقسيم الذي هو التصور بمعنى
 مطلق الادراك فيما ذكره من القسمين خروج الحكم عنهما اذ لا يصدق
 عليه تصور الحكم بعد ولا تصور معه حكم واجاب في الايات بما
 حاصله ان هذا التقسيم مبني على ما صدر به الشئ من ان الحكم فعل
 وقد يكون هذا التقسيم صحيحا حاصرا كما اعترف به العلامة في
 كلامه والوجه في الجواب منع ان الحكم بناء على ان ادراك كما هو
 التحقيق خارج عن القسمين تصديق التصور بلا حكم عليه
 لانه من ايراد الامران من يقول بتركب التصديق بل من كون
 الحكم وحده بناء على ان ادراك تصور ولا شك ان الحكم لا يصحبه
 حكم اذ الشئ لا يصحبه نفسه وما اجابه به في الايات لا ينافي

بجويز

تجوز فيهما سبق ان يكون الشئ متصفا للقول بان الحكم ادراك
 وحكما يتقبل في جانيه ليست المتصديق بل الجحيم والغرفان
 بعض الناس من المناقاة محض مكابرة وهو
 التصديق اعترضه العلامة الناصر بان جعله بمعنى التصديق
 التصور المتصور بالحكم غير صحيح لانه يقتضي خروج الحكم
 عن حقيقة التصديق واجاب في الايات بمنع اقتضائه
 ذلك وان اوجبه العبارة فالمراد ان معنى التصور مجموع
 التصور والحكم والعبارة صالحة للحمل على ذلك بان يجعل التصور
 في قوله وهو التصديق اجمعا لمجموع التصور والحكم وترجم
 بعض الناس فساد ذلك فسادا اعتيا عن البيان محض مكابرة
 وكفينا من هذا الزعم شاهدا على حاله والسهو الذهول
 اي الغفلة الخ يؤخذ من كلام الشئ ان الذهول والغفلة مترادفان
 وقيل ان الذهول اعم من الغفلة وقيل العكس ولا يخفى ان الشئ لم
 يبتدع ما قاله بل ناقله وهو ثقة حجة ولا معنى لقول العلامة
 هذا قوله لا اعلم له سند ثم حكاه ما يوافق عن الموافق
 وشرحه واي نسبة لا اطلاعه مع اطلاعي الشئ كذا يؤخذ من
 الايات عن المعلوم المراد بالمعلوم مطلق المدر كفيتم
 المعقود والمظنون والمشكوك والمجهول اي الغفلة
 عن كل منهما يسمى سها كما هو قضية كلام الشيخ في اسحق الشيرازي
 سوا قلنا بان العلم صفة ذات تعلق او قلنا بان الصورة الحاصلة
 عند العقل كما هو قول الحكماء خلافا للملازمة حيث جعل ذلك
 مبني على الثاني دون الاول فانه الظاهر من كلام الشيخ في اسحق
 الشيرازي انه لم يبن ذلك على خصوص قول الحكم كما في الايات

الحاصل بالبحر على انه صفة للمعلوم واسناد للحصول الى
المعلوم مجازي وكذا اسناد الزوال اليه في قوله بعد زوال
المعلوم لان الحاصل والزائل حقيقة انما هو العلم لا المعلوم
فان قيل وصف المعلوم بالحصول ينافي في اللفظ اجيب بان
انما وصف بالحصول في الحافظة وهو لا ينافي في اللفظ في المدركة
وهذا الجواب سبي على اثبات القوى الباطنة كما عليه الحكم اذا
يؤخذ من كلام العلامة النحوي في الايات ويمكن ان يجاب
بما لا ينبغي على قول الحكم وهو ان المراد بالحصول الذي وصف
به المعلوم الحصول فيما مضى ولا يكون احراز علم بغير حاصلا
فيما مضى ولا يسمى اللفظ في الغفلة عنه سهوا لا يقال هذا
خارج بقوله المعلوم لانا نقول المراد بالمعلوم ما من شأنه ان يعلم
لان العلم يستعمل في هذا المعنى كما هو وليس المراد به ما يتعلق به
العلم بالفعل فتعطف فنتنبه له بآدنى تنبيه اي لما علمت
من انه حاصل في الحافظة وان زوال من المدركة بناء على اثبات
القوى الباطنة كما عليه الحكم اولاً لانه لم يغيب عن الذهن حتى
يحتاج الى استنباط في تحصيله وان لم تثبت تلك القوى
بجلا في انسيان مرتبط بقوله والسهو والذهول الخ فزوال
زوال المعلوم اي عن الحافظة والمدركة معا بناء على اثبات القوى
الباطنة كما عليه الباطنة كما عليه الحكم او عن الذهن فيكون
قد غاب عنه بحيث يحتاج الى استنباط في تحصيله وان لم تثبت
تلك القوى وايضا في الفرق بين السهو والنسيان كما قاله الحكم في
وغير ان السهو زوال المعلوم عن المدركة مع بقاء في الحافظة
والنسيان زواله عنهما معا بناء على اثبات القوى الباطنة كما عليه
الحكم

الحكم او ان السهو والذهول اي الغفلة عن المعلوم الحاصل بحيث
لم يغيب عن الذهن فينبه له بآدنى تنبيه والنسيان زواله عن
الذهن وغيبوبة عنه فيستأنف تحصيله وان تثبت تلك
القوى وقرى اخر واثبات النسيان غفلة كما كان مذكورا في السهو
غفلة عن ذلك وغيره وبعضهم لم يفرق بينهما افادة في اللفظ
مع زيادة فيستأنف تحصيله اي لما علمت من انه قد زال
من الحافظة والمدركة مع بناء على اثبات القوى الباطنة كما عليه
الحكم اولاً لانه قد غاب عن الذهن بحيث لا يتنبه له بآدنى تنبيه
وان لم تثبت تلك القوى فمسئلة اي هذه مسئلة وهي اسم لطلق
خبري يبرهن عليه في العلم وهو النسبة التامة وقد تعلق على
الغفلة وهذا شروع في احد عشر مسئلة واعلم ان هذه المسائل
من مسلمات الحكم السابق لان الكلام على المقدمات في مقامات
المقام الاول في الحكم وما يتعلق به والثاني في الدليل وما يتعلق به
لكن ما يتعلق بالحكم ذكر المص بعضه قبل الدليل وبعضه بعده
وبعضه في اثباته وقد وجه ذلك في الايات بان فيه اشارة الى
ان ما يتعلق بالمدلول يناسب ان يقدم على الدليل من حيث انه
المقصود بالذات وان يؤخر عنه من حيث انه فرع عن الدليل
وان يوسط في اثبات الكلام عليه من حيث انه لسد ارتباطه
به كانه من هكذا ذكر فيما كتبه على قوله السهو وقدمها تيمنا
لما بين الخ بعد قوله المص والكلام في اللفظ لا ينبغي خطاها
وقيل لا ينبغي فقد بر الحسن الخ حاصل ما يستفاد من كلام
كلام المص مع ان ان الحسن فيه أربعة اقوال وان القبيح فيه قولان
لانه قيل ان الحسن فعل المكلف لما ذون فيه وقيل انه ما لم ينه عنه

197

فيشمل فعل غير المكلف والقيح على كل من هذين القولين فعل
المكلف المنهي عنه ولو نهي كراهة بالمعنى الشامل بخلاف الأولى
وقيل ان الحسن ما يسوغ التساهل عليه وقيل انه ما امر بالتساهل عليه
والقيح على كل من هذين ما يديم عليه وسياق ما يترتب على هذه
الاقوال فعل المكلف المأذون فيه سكت القائلون بهذا
عنه فعل غير المكلف في كل من الحسن والقيح فيكون واسطة بين
ولا قيحا كما في الآيات واجبا وعندوا ومباحا أي
حال كونه واجبا وعندوا ومباحا وصرح بذلك ان المباح مآذون
فيه وهو كذلك لأنه مأذون في فعله وتركه والاولى لتقسيم
أي لتقسيم المآذون فيه إلى الواجب والمندوب والمباح
والمستحب بأن أحوا للضرورة اعتد به العلامة بأن اللازم واحد
منها لا بعينه لأكل واحد منها ولا مجموعها واجاب في الآيات
بأنه ليس المراد أنها لازمة لمفهوم المآذون فيه حتى يرد ذلك
بل المراد أنها لازمة لاقسامه كما يبينه قوله في باب البيات
اقسام الحسن أما على وجه التوزيع بان يكون كل منها حال
لازمة لتقسيم من الاقسام أو على وجه لزوم مجموعها لمجموع
الاقسام اهـ قيل فأنه البيضاوي في منهاجه
وفعل غير المكلف قال في الآيات فعل غير المكلف يتناول فعله
المأذون في نوعه كعبادة وفعله المنهي عن نوعه كزناه
وسرقته ومن أبعد البعيد ذهب أحد الحسن ذلك فالوجه
استثناؤه من فعله ولو اراد يقول الشئ فيما يأتي ما لم ينه عنه
ما يشمل ما لم ينه عن نوعه فخرج ذلك اجمع حذف
أي ففعل المكلف المآذون فيه كالصبي والساهي

والثامن

والثامن الخ لو أخذ من ذلك ان المراد بالمكلف الشئان ونهيا للمكلف
بما فيه كلفة لا مجرد الباطل العاقل قال العلامة الناصر هذا التعريف
يتناول فعل المنهية كما قد صرح ابن الحاجب بان التعريف
بما لا يصرح فيه يتناول له اهـ والقيح فعل المكلف الخاي
على كل من القولين المذكورين كما عرفت لكن مقتضى ما تقدم من
الآيات انه يزاد على فعل المكلف المنهي عنه على القول الثاني فعل
غير المكلف المنهي عن نوعه كزناه وسرقته كما قاله الاستاذ
الحنفى المنهي عنه أي وله فيها غير جازم ولو كان
منهيا عنه بالعموم أي سواء كان منهيا عنه بالخصوص وهو محرم
والمكروه أو منهيا عنه بالعموم وهو خلاف الأولى أي
بعموم النهي المستفاد من أوامر الدين فإضافة عموم لما بعده
من إضافة المصنف للوصف وانما استفيد النهي العام من أوامر
الدين لان الأمر بالشئ نهي عن ضده فدخل في القبيح
خلاف الأولى أي كما افلده منطوق الغاية وقوله كما دخل فيه
الحرام والمكروه أي كما افلده المخطوي تحت الغاية وقال
امام الحرمين الخ وهذا مقابل لما قبله في الحسن والقيح لكن عين
القول الأولى في الحسن دون القبيح فالتخلف بينهما في الحسن انما
هو في العبارة ليس المكروه أي بالمعنى الشامل الخ لما كان
قد يراد به فعل الامام ليس المكروه الخ ان فيه قصور الاندلا
يشمل خلاف الأولى مع انه كذلك دفعه الشئ بقوله أي بالمعنى
الشامل بخلاف الأولى لا يقال لا قصور فيه وان كان بالمعنى
الاخص لاستفادة نفي قبح خلاف الأولى بطريق مفهوم الموافقة
من نفي قبح المكروه لانا نقوله وان استفيد نفي قبح خلاف الأولى

بطريق مفهوم الموافقة من نفي قبح المكروه لا يستفاد نفي حسنه
من نفي حسن المكروه لا بالاولى ولا بالمساوي لان المكروه
اعلا واغلظ والمفهوم لا يكون ادون على ما يأتي في محله
وبهذا يعرف ما في كلام الكمال افادته في الايات
لانه لا ينضم عليه أي وأما يلام عليه فقط لانه لا
يسوغ الشنا أي لانه لا وجه للشنا عليه بخلاف المباح
أي على أحد قولي الامام والا فقد صرح في تلخيص التقریب
والارشاد بما يستفاد الشك عن بعضهم من جعله واسطة ايضا
كما في الكمال فالحاصل ان الامام لم يقل ان في ذلك وان اوضح
كلام الشك كالمص خلافة وتعليلها لم يطلعنا على ذلك او غفلة
عنه فتدبر فانه يسوغ الشنا عليه أي للشنا عليه وجهها
وان لم يؤمر به أي بالشنا عليه والتوا والحوال والضمير للشنا
عليه لا على المباح اخذ ما تقدم فتأمل على ان بعضهم
جعلوه لهذا ترق في الجواب عما قد يقال لم جعل المكروه
ليس قبجا ولا حسنا فكون واسطة ولم يجعل المباح كذلك
ومحصل الجواب ان هناك فرقا بينهما وهما ان المكروه لا يسوغ
الشنا عليه بخلاف المباح فانه يسوغ الشنا عليه على ان بعضهم
جعلوه واسطة ايضا لكن لو قال الشك على انه جعل الحوكان
اولى لما علمت من ان الامام صرح بذلك في تلخيص التقریب
والارشاد ويكنون فيه ترك ترك على المص في اقتضائه في
النقل عنه على أحد القولين ايضا أي كما جعل المكروه
واسطة نظر الخطة لقوله على ان بعضهم جعل واسطة
ايضا كما تقدم فان الحسن والتبع الخ تنظير للمراد بالحسن
عنه

بالشأن

عند هذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظر الى ان
الحسن ما امر بالشنا عليه كالحسن الذي تقدم في ضمن ذلك وبحسب
فيه العلامة الشاهري ان ترتيب المدح والذم محقق لترتيب الأمر
ولترتيب الجوائز وتحت قوله كما تقدم التحليل بظاهره اذ لم يصرح
فيه بذلك حتى تصح الحالة عليه واجاب في الايات بان ذكر
ترتيب الثواب عليه فيما تقدم دليل على انه مأمور به وان كان
مأمورا به كان ما عجز بالشنا عليه لان الامر بالشنا على الشيء
تابع للامر بترك الشيء وجودا وعدما كما يفهم من ضيق الشك
الائري الى قوله فانه يسوغ الشنا عليه وان لم يؤمر به ثم قوله
نظر الى ان الحسن ما امر بالشنا عليه فانه يدل على ان عدم الأمر
على المباح لعدم الأمر به وعلى هذا يكون الحسن الذي في ضمن ما
تقدم المراد به ما امر بالشنا عليه فصيح التنظير ولا توقف الحوالة
على التصريح بالمعنى المراد لانه يعني في الحوالة ارادة وتكون
تبيينها على ارادة مسألة المراد بالحسن والا فقد ذكر ههنا
مسائل لا مسألة واحدة جائز الترك المراد بجواز الترك
عدم وجوب الفعل الصادر بوجوب الترك وجوازه كما اشار
اليه الشك بقوله سوا كان جائز الفعل ايضا ام مستعنة فجواز
الترك هنا كما لا يمكن العام عند المناطقة المعرف بسلب الضرورة
بمعنى الوجوب عن الطرف المخالف الصادر بوجوب الطرف
الموافق وجوازه ولو خذ من كلام الكمال ان المقصود بجائز
الترك كعدمه بان طرما يقتضي جواز ترك الحيض ومريض وسفر
فصر ذلك يقتضي ترك الصوم في حق من طرله ويكون المقصود
ذلك يندفع ايراد العجب الموسع والواجب التحير فان كلامهما

جائز الترك في بعض الاحوال مع انه واجب اتفاقا فليس من
 موضوع المسئلة سواء كان الخ تقييد في جائز الترك وقوله
 جائز الفعل ايضا اي كصوم المريض والمسافر اذ لم ينقض بهما
 الصوم الى المهلكة وقوله ام مستغنى اي كصوم الحائض
 ليس بواجب اي حالة العذر وقوله وقال اكثر الفقهاء يجب الخ
 اي حالة العذر ايضا وكذا يقال في قوله وقيل يجب الخ هذا هو
 محل الخلاف كما بينه الكمال واعلم انه اختلف فقال بعضهم وجوب
 الفعل بمعنى وجوب ادائه اي الا يتيان به الاغم من الاداء والقضا
 بالافرق بينهما فاذا تحقق السبب واستغنى المانع فقد تحقق الوجوب
 بالمعنى المذكور واذا تحقق السبب ولم يتغنى المانع فقد تاح
 الوجوب وقال بعضهم وجوب الفعل ليس بمعنى وجوب ادائه
 بل معنى الاول اشتغال الذمة بالشيء ومعنى الثاني تغيب
 الذمة عما اشغلت به والمانع انما يرفع الثاني لا الاول كما افاد
 التفاتنا في تلويحه اذ علمت ذلك وجدت القول الذي مضي
 عليه المصنف هو الموافق للقول الاول اعني القول بان وجوب
 الفعل بمعنى السبب ولم يتغنى المانع فقد تاح الوجوب واماما
 نقله المصنف عن اكثر الفقهاء فالمناسب حمل على القول الثاني
 اعني القول الاول بان وجوب الفعل ليس بمعنى وجوب ادائه بل
 معنى الاول اشتغال الذمة بالشيء ومعنى الثاني تغيب الذمة
 عما اشغلت به والمانع انما يرفع الثاني لا الاول ونريد هذا ان
 المصنف اذا استمر في مثله في ذاته تحقق اصل الوجوب دون وجوب
 الاداء فلم يكن عذره الذي هو الاعسار مانعا من اصل الوجوب
 وانما منع من وجوب الاداء فندبر والالكان الخ هذا
 استدلال

استدلال بقياس الخلق بغير الخاضعها مع اسكان اللام
 فيها وحاصله انما المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم
 لا بطلان نفس نقيضه المستلزم لاسان المطلوب فقوله والاذا
 بان كان واجبا وهو نقيض المطلوب الذي هو كونه ليس بواجب
 وقوله لكان الخ اي لم يثبت لازم نقيض المطلوب وهو كونه ممتنع
 الترك ضرورة ثبوت اللازم عند ثبوت ملزمه وقوله وقد رخص
 جائز الشارح الى ابطاله لانهم النقيض بانهم يستلزم اجتماع النقيضين
 وهو محال ومستلزم المحال محال واكثر الفقهاء يمتنعون لزوم في
 قوله والالكان ممتنع الترك بناء على الفرق بين وجوب الفعل ووجوب
 ادائه اي الا يتيان به الاغم من الاداء والقضا فلا يلزم من كونه واجبا
 بمعنى شغل الذمة به ان يكون ممتنع الترك كما ان كان واجبا
 بالمعنى المذكور ويجوز تركه للعذر كما اشار الى ذلك الشافعي بقوله
 الا في وجوبه الترك لهم لعذرهم هذا هو المناسب في هذا المقام ان
 وقع في الايات الجواب بغير ذلك فليتأمل وقال اكثر الفقهاء
 الخ قال الكمال لم اقل على سلف المصنف في نقل ذلك عن اكثر الفقهاء
 وقوله الزركشي ان المصنف تبع في ذلك المحصول مستند فان الذي
 في المحصول نقله عن كثير الفقهاء الا عن اكثرهم وقوله البيضاوي وقال
 الفقهاء ان كثير منهم كما في المحصول وعليه جملة المصنف في شرحه اعم حذف
 واجيب بان الزركشي نقل عن الشيخ ابني حامد الاسفاسيني انه قال
 في كتابه الاصول ان مدعيها يجب عليهم في الحال انه انما يجب لهم اخذ
 الحرام والعذر اعم وقد نقل ابن بري ان الوجوب على الحائض عن كافتة
 فقهاء من اصحابنا واصحاب ابني حنيفة وكثير من هذا سلف المصنف لكن
 يعارض ذلك في الحائض جعل الوجوب عليها وجوبها لبعض اصحابنا
 النووي

ونقل معايله عن الجمهور وبما رضى ايضا نقل ابن السمعاني
خلافه فليحسب بوجوب الصوم على الحائض والمرضى والمسافر
اي بمعنى ان ذمتهم تستقل به وان لم يجز عليهم الاداء للعذر كما
اشار اليه الشافعي بقوله وجوزوا الترك لهم لعذرهم والحاصل انهم
على هذا القول مخاطبون بمعنى ان ذمتهم مستعولة به بخلافه
على القول الاول لقوله تعالى اخذوا هذا الدليل القلي ووجه
الدلالة من ان الوجوب المستفاد من الامر قد علق بوجوبه
وهو الشهور وتعليقه بالوصف مشعر بان ذلك الوصف على
له فيكون شهود الشهر علة لوجوب الصوم فمن شهد
منكم الشهر اي حضره وادركه بصفاته التكليف وقوله فليصمه
اي فيجب عليه صومه اخذ من الامر وهو لا شهدوه اي
فيجب عليهم الصوم بمعنى ان ذمتهم تستقل به وجوزوا الترك
لهم الخ جواب عما قد يقال واذا قد وجب عليهم فلم يجز لهم
تركه اي الحائض والعذر المرض وعذر المسافر والسفر وهذه
الاغراض الثلاثة وان توافق في كونها مجوزة للترك تتألف
في المنع عن الفعل وعدم المنع منه فالاول مانع منه والاخران
لا يمنعان منه كما ذكره الشافعي والمراد هنا بالمنع المنع والنفى
المنع المحض لظهور انتفائه وله المنع المار عند الاطلاق وهو
المنع من الحكم لانه الحكم وهو الوجوب ثابت عند اكثر الفقهاء بل
المراد بالمنع من الصحة فالاول مانع من صحة الفعل والاخران
لا يمنعان منها وما قاله بعضهم من انها يمنعان التحريم يرد على
عمومه ما لو ادعى الصوم في المرض او السفر الى التلف فانه يكون
حرما

حرما وان اجيب عنه بانه يمكن ان يكره لا تحريم الفعل كونه
لوقوعه لكان فاسدا وهذا ليس الا في الحيض واما في المرض والسفر
فلا يكون فاسدا ولو في الحالة المذكورة تخير بجاء على الصلاة في
الارض المقصورة على الاوجه كما قاله شيخ الاسلام ايضا
اي كما يجوز الترك ولانه يجب عليهم القضا بقدر ما فاتهم الخ
هذا دليل عقلي ووجه الدلالة منه ان وجوب القضا بقدر ما
فاتهم يشعر بانه بدل عن الفائت وهذا يدل على ان ذلك الفائت
واجب كبدله والالم يكن بدلا بل فعلا مقتضيا واجب
الحاكي عن هذين الدليلين من طرف الفائتين بالقول الاول
فقوله بان شهود الشهر الخ جواب عن الدليل الاول وقوله وبان
وجوب القضا الخ جواب عن الدليل الثاني وحاصل الجواب
الاول ان شهود الشهر لا يوجب الا عند انتفا العذر اذ
الوجوب لا يتحقق الا بوجوب سببه وانتقامه فاذا تحقق
السبب ولم يتف المانع لم يحصل الوجوب فالاستدلال بالآية
على الوجوب مع عدم انتفا المانع غير صحيح وحاصل الجواب
الثاني ان وجوب القضا بقدر ما فات يشعر بالبدلية لا ينفق
على نفس الوجوب بل يكفي فيه سبب الوجوب وهو هاتان الشهرتان
وقد تحقق فتحقق سبب الوجوب بهما كعنوان القضا بقدر ما
فات المشعر بالبدلية ويكون ذلك القضا بدلا عما كان يجب
لولا العذر وبحسب صاحب الايات في كل من هذين الجوابين
اما الاول فانه لا يقتضي على القول بالفرق بين وجوب الفعل
ووجوب ادائه المبني عليه كلام اكثر الفقهاء وذلك لان المانع
المنع وجوب الاداء الاصل الوجوب كما تقدم واما الثاني فانه

يقضي ان اكثر الغرض يقولون بوجوب الاداء حاله العذر وليس
كذلك وانما يقع لونه باصل الوجوب بناء على الفرق المذكور
واجاب بان الشاشر يدل على ما زعمهم في الفرق لانه لا يعقل
من الوجوب والوجوب الاداء ولو يد ذلك منارعة صاحب
التلويح فيه كما نقله في الايات مبسوطا فتدبر بان شهود
الشعر موجب عند استغناء العذر اي في سبب الوجوب عند ذلك
وقوله لا مطلقا اي ولو عند وجود العذر كما هنا وقد عرفت
ما فيه مع الجواب عنه وبان وجوب القضا انما يتوقف
الحاجة فيه العلامة الناصر بان هذا لا يلاقي الدليل الثاني
الحاجب بعمته لانه الاستدلال به من حيث ان وجوب القضا
يقدر ما فاتهم الشعر بانهم يدل على الفاتت يدل على ان الفاتت
واجب كيد له والاداء لم يكن بدلا بل فعلا مقتضيا كما تقدم واما
كون وجوب القضا يتوقف على سبب الوجوب او نفس الوجوب
فتدبر اخر لا تعرض له في الاستدلال بوجهه واجاب في الايات بان المراد
ان وجوب القضا على الوجه المذكور اعني كونه بقدر ما فاتهم
الشعر بالبدلية لا يدل على الوجه وجوب الفاتت لانه لا يتوقف
عليه وانما يتوقف على سبب الوجوب فكان الشاشر يقول لان سلم
ان وجوب القضا بقدر ما فاتهم الشعر بالبدلية يدل على وجوب
الفاتت لتوقفه عليه لم لا يجوز ان يكون مجرد سبب الوجوب
مصححا لكون القضا بقدر ما فاتهم الشعر بالبدلية وكلام الشاشر
صريح في ان فعل ذلك الفاتت قضا واجب على الاول وهو احد
قولين حكاهما في التلويح وثانيهما انه اذا نظر الانية وهو احد
قولين لم يسبقه وجوب وهو غير موافق لتعريف الاداء المتقدم

في كلام

في كلام المصنف فلعل من قال بذلك يعرف الاداء بتعريف اخر فتدبر
وهو هنا اي فيما نحن فيه وقد تحقق اي ثبت ووجد فيكون
وجوب القضا على الوجه المذكور مستندا للسبب للوجوب
لا على وجوب الاداء الوفاي لا على الوجوب لكان اوليا لقضا
تقديره بوجوب الاداء ان اكثر الغرض يقولون بوجوب الاداء حاله
العذر وليس كذلك وقد تقدم بجوابه عنه بان الشاشر يدل
على ما زعمهم في الفرق لانه لا يعقل من الوجوب والوجوب الاداء
ويجب العلامة الناصر بان المراد وجوب الاداء في الجملة اعلم
من الوجوب على القاضي وغيره منعت الملازمة في قوله والاخر
وان المراد وجوب الاداء في حق القاضي كما يدل عليه اخر كلامه منعي
الحصر في قوله انما يتوقف الخ لجواز التوقف على الوجوب في الجملة
كما شئ عليه ابن الحاجب وغيره حيث قالوا في تعريف القضا
استدرا كلما سبق له وجوب مطلقا واجاب في الايات
باحتيال الثاني وجعل الحصر اضافيا بالنسبة لوجوب الاداء
في حق القاضي لا بالنسبة للوجوب في الجملة بل يمكن جعل
الحصر حقيقيا لان الوجوب في الجملة لا يكفي وحده في وجوب
القضا اذ لا يجب القضا على من لم يدرك السبب وان تحقق
الوجوب في الجملة بل قد يستفي الوجوب في الجملة ويجب القضا
لاذراك السبب كما لو علم العذر جميع المكلفين فانه لم يوجد
في الوجوب في الجملة مع وجوب القضا على من ادرك السبب
فوجوب القضا انما مع ادراك السبب وجودا وعدما بخلاف
الوجوب في الجملة ولهذا يظهر حسن ما صنع وسقوط هذا
البحث ويعلم انه لا يكفي في تعريف القضا قوله استدرا كلما

سبق له مقتضى مطلقا بل لا بد من ادراك السبب الخا ان يريدوا
 بسبق مقتضى ما يشغل سببه بالامكان بمعنى انه لو وجد مكان
 خال من الموانع خوطب فيشغل ما لو علم العذر جميع المكلفين
 فليتامل والا لا وجب الخ وهذا استدلاله بقبول الخلف
 كما من نظير فتوله والاي بان قلنا انه يتوقف على وجوب العضا
 وهو مقتضى المطلوب الذي هو كونه لا يتوقف على وجوب
 الاداء فتوله لما وجب الخ اشارة الى ان مقتضى المطلوب
 اي وذلك باطل لان محاورا تحاذق الله العلم به فتدبر
 فتضا الظاهر مثلا اي او غيرها كما تصح لعدم الخ علة فتوله
 لما وجب الخ فتوله لعلة علة للعلة وقبل يجيب الصوم
 على المسافر ونهما فلا يتقضى الوجوب عن الكل كما هو القول الاول
 ولا يثبت للكل كما هو القول الثاني وانظر هل هذا القول يبي
 على القول بعدم الفرق بين وجوب وجوب ادائه او على
 القول بالفرق والاقرب الثاني ولذلك ساد له القول
 بالوجوب على المسافر لكن يشك قوله بعدم الوجوب على
 الحائض والمرضى الا ان يقال لعجزهما لم يخاطبا كما لو خذ
 من كلامهم انهم دون الحائض والمرضى اي فلا يجب
 عليهما لغرض المسافر عليه لعل المراد ان الشان ذلك
 والا فقد يعجز عنه حسا كما مرضي فتدبر في الجملة اي لا
 في التفصيل لانه قد يمكنه الصوم لكن مع الشقة التي تبغ
 العطر والحاصل انه قد لا يمكنه الصوم فيكون عاجزا عنه
 حسا ولا تصح نسبة العجز عنه حسا اليه تفصيلا وانما يصح
 نسبته اليه اجمالا لانظر الى عجزه في احدي حالتيه قاله الكمال
 وقال

وقال الامام الخ لا يخفى ان هذا القول كما لذي قبله الا انه يخفى
 في جعل الصوم على المسافر من قبيل الواجب المخير بخلافه
 على الذي قبله واستشكل بعضهم هذا القول بانه لو كان من
 الواجب المخير لم يكن احدا الشهرين اذ والاخر قضا وقضية
 هذا الاستشكل ان يكون الاخر قضا محل وفاق وفيه نظر
 والظاهر انه من تعرف هذا البعض اذ ينهم مما نقل ابن الرفعة
 انه الاخر يكون اذ اعند الامام وهو المتبادر من قوله انت
 الواجب احدا الشهرين يجب عليه الخ قال الاستاذ بعد نقله
 ذلك وفيه نظر فان المريض يجوز له الصوم فيكون مخيرا كالمسافر
 الا ان يفرض ذلك في مريض يفرض به الصوم الى هلاك نفسه
 او غصوه ولو صام حتى حرم عليه مع الاجزاء على الواجب مخيرا
 على الصلاة في امراض مفصولة كما قاله الغزالي في المستصفى
 افاده شيخ الاسلام وقد تقدم ذلك عنه ايضا دونها
 اي فلا يجب عليها ذلك احدا الشهرين اي الاحد
 والثاني منهما فهو من الواجب المخير كما علمت الحاضر واخر
 بعدك يدل من احدا الشهرين فايهما اتى به فقد اتى بالواجب
 اي لتحقيقه بايهما اتى به كما في فضائل كفارة اليمين اي
 فان الواجب احدها كما سياتي فايهما اتى به فقد اتى به
 بالواجب والخلف لفظي تبغ فيه الشيخ ابا اسحاق حيث
 قال لا فائدة لهذا الخلاف لان تاخير الصوم حاله العذر
 جائز بلا خلاف والقضا بعد من واليه واجب بلا خلاف
 ونظر فيه الزركشي بان له فائدة وهي كونه وجوب القضا با
 جديدا وبالاخر الاول ونقل ابن الرفعة ظهور فائدة في

التعرض للاذا والعرض في القية بنا على انه يجب التعرض لذلك
 وان كان لا يجب خلافه فهو زائد للمعنى في شئ من المعاني فانها اخرى
 فراجعها لان ترك الصوم حاله العذر جائز اتقيا فان
 قيل يلزم على ذلك ان لا يكون صوم المريض والمسافر اذا لم يلزم
 واتيانا الامور به فاجاب انه بعد الشرع بين الخطا
 بذلك كما قاله في التلويح ^{فمنه} كونه المندوب مأمورا به الخ
 مقتضى تعريف المصطلح للامر النفسي بانه اقتضا فعل نحو ترجيح ان
 المندوب مأمورا به فكان الاول انه لا يذكر الخلاف مجردا عن
 الترجيح بل يشير الى ترجيح كونه مأمورا به بان يقول كما قاله
 ابن كحاجب المندوب مأمور به خلافا لذلك قال العلامة الناصر
 ويمكن ان يجاب بانه على استغادة الترجيح من التعريف المذكور
 اي مسمى بذلك حقيقة اسما بذلك الخ ان محل الخلاف
 كونه مسمى بذلك تسمية حقيقة لان من قال لا يسمى مأمورا به
 لا يمنع كونه مسمى بذلك مجازا فتدبر خلاف محل الخلاف
 في كونه مأمورا به بمعنى انه متعلق ^{اي} هذه المادة اعني امر
 واما بمعنى انه متعلق الامر الذي هو صيغة افعل لكونه مأمورا
 به بهذه المعنى محل وفاق كما اشار الى ذلك الشافعي اما
 كونه مأمورا به بمعنى انه متعلق الامر الخ فتأمل مبني
 الخ فهو خلاف مبني على خلاف اخر على ان امر راي هذه
 المادة اهم من ان تكون فعلا بانواعه واسما كذلك ولذلك
 كتبت مفككة الحروف وقوله حقيقة في الايجاب لا في هذه المادة
 اهم من ان تكون فعلا بانواعه واسما كذلك مثل ما قبله فيقال
 امر الله بكذا اي وجبه ويامر بكذا اي بوجبه امر اي ايجابا فهو

في قوله

في قوله

امر

امر اي موجب وهكذا كصيغة افعل اي كما ان امر حقيقة
 اي صيغة افعل اي فيقال امر الله بكذا اي قاله افعله ويامر
 بكذا اي يقول افعله وهذا القياس والمعنى ان مادة امر
 حقيقة في الايجاب كما انها حقيقة في صيغة افعل وليس المعنى
 كما ان صيغة افعل حقيقة في الايجاب لانه لو كان المعنى
 كذلك لاقتضى ان ذلك متفق عليه وهو مخالف لما استدل به
 بقوله سوا قلنا الخ افاده الاستاذ الحنفى فلا يسمى
 ترجيح على قوله حقيقة في الايجاب ورجحه الامام
 الرازي اي رجع علم التسمية المبني على ان امر حقيقة
 في الايجاب او في القدر المشترك الخ اي او حقيقة في
 القدر المشترك الخ وقوله بين الايجاب والندب صلة مشترك
 اي طلب الفعل تفسير للقدر المشترك فيسمى
 ترجيح على قوله او في القدر المشترك الخ ورجحه الامام
 اي رجع التسمية المبني على ان امر حقيقة في القدر المشترك
 بين الايجاب والندب اما كونه محققا مأمورا به بمعنى
 الخ هذا مقابل المحذوف معلوم مما تقدم والتقدير هذا في
 كونه مأمورا به بمعنى الخ والحاصل ان كونه مأمورا به بمعنى
 انه متعلق الامر الذي هو صيغة حقيقة بلا خلاف وانما
 الخلاف في كونه مأمورا به بمعنى انه متعلق الامر لا بمعنى
 صيغة افعل فان قلنا انه حقيقة في الايجاب كصيغة افعل
 فلا يسمى وان قلنا انه حقيقة فلا يسمى في الايجاب والندب
 سمي فتدبر اي صيغة افعل تفسير للامر سوا
 قلنا الخ تعميم في قوله فلا نزاع فيه انها مجاز في الندب اي

في قوله

ان صيغة اقل مجاز في الذنب مع كونها حقيقة في الايجاب
وقوله ام حقيقة فيه كالايجاب اي ام حقيقة في الذنب كالايجاب
فكون مستتر بينهما وظاهر صنيع الشئ ان كونها حقيقة
في الذنب مجاز في الايجاب كاسياني في كلام المصنف فانه يذكر
ذلك خلافاً لمنشئ او لعل الشئ لم يكثر بذلك المقول لسد في
ضعفه خلاف ياتي اي وهذا خلاف ياتي فهو خير لمبدأ
مخدوف والاصح ليس المندوب مكلفاً به لانه لا الزام
فيه بما فيه كلفة اذ يجوز تركه ومقابل الاصح انه مكلف به
لان فيه طلباً لما فيه كلفة وكذا المباح لو ابدل المباح
بالمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاول فكان حسناً وعليه
فلا يحتاج الشئ الى قصر قوله ومن ثم على كون المندوب ليس
مكلفاً به لان العلية تظهر ايضاً في كون المكروه بالمعنى المذكور
ليس مكلفاً به ولعل المصنف لم يتعرض للخلاف في المكروه اكتفاء
بعلمه من ذكر الخلاف في التكليف فانه قيل هلا ترك التعرض في
الخلاف في المندوب باكتفاء بعلمه من ذلك كما ترك التعرض للخلاف
في المكروه اكتفاء بذلك او تعرض لهما جميعاً فاجاب ان الشامل
له علم ذلك وقوع الخلاف بينهما في المندوب صراحة ولم يتعرض
بالخلاف في المكروه فلم يتصرف عليهم بالتعرض له صراحة وكفى
بعلمه من ذكر الخلاف في التكليف اي الاصح ليس مكلفاً به
تفسير للتبسيه في قوله وكذا المباح ومقابل الاصح انه مكلف
به من حيث وجوب اعتقاده باحتسابه لامن حيث ذاته
فالقول بان المباح مكلف به ليس كالقول بان المندوب مكلف
به ولذا لم يقل المصنف والاصح ليس هو والمباح مكلفاً به بل قال
والاصح

والاصح ليس المندوب مكلفاً به وكذا المباح اشارة الى الفرق
بين التكليف بالمندوب على قوله والتكليف بالمباح على قوله
وعلى ذلك في الايات بحسن الاشارة بنظم اذا الاشارة على
صنيعه الى جملة مستقلة بخلاف لو جمعها فانها تكون لبعض
جملة وليس مستحسن وبعض الناس هنا كلام طويل لا طائل
تحتة ومن ثم الحق قضيت ان تعريف التكليف بالزام ما
فيه كلفة لا بطلبه مبني على ان المندوب ليس مكلفاً به لا ابتداء
بعدم على ما قبلها وبذلك صرح الشئ ونظر فيه الكمال بان
الواقع العكس كما جرى عليه المصنف في شرح المختصر كالعضد
وغيره ولو قال المصنف هنا بدل قوله ومن ثم كان التكليف المحر
بنا على ان التكليف المحر كان اولى لموافقة ذلك واجاب
السيد السمرودي بصحة كل منهما لانه يلزم من كون المندوب
ليس مكلفاً به ان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه وبالعكس
فيصح بنا كل منهما على الآخر وصرح شيخ الاسلام بصحة كل من
منهما الا انه قال انه حسن العكس ثم قال والخطب في ذلك سهل
ويمكن ان يوجه صنيع المصنف هنا بعد تسليم ارجحية العكس
بان ما سلمه قد يتوهم منه من صنيع غيره فارتكبه بتبيينها
على صحة كما قاله في الايات اي من هنا بين بذلك معنى
ثم دون من وبين معنى من في قوله اي من اجل ذلك وقد
تقدم دفع المناقاة بين التعبيرين التي هي من اشارات
القريب والتعبير بذلك الذي هو من اشارات البعيد بانه
يحتمل انه استعمل هنا في البعيد مجازاً وذلك في القريب كذلك
ويحتمل انه اشارت اولها الى قرب المشار اليه من حيث قرب محله

وثانياً ينفك ذلك الى بعد من حيث كونه المعنى غير محسوس فكانه
 بعيداً وتختلف الاحتمال كل واحد من المعنى في شرح التفسيرين
 وقد نقلنا ذلك فيما مر فارجع اليه وهو ان المندوب ليس
 مكلفاً به فصار له الاشارة بغيره كونه المندوب ليس مكلفاً به ولم
 يدرج معه كون المباح ليس مكلفاً به كما هو ظاهر لما نقلنا
 التكليف بالمباح لا يدخل له في المباح التعريف بالعدد ولا عت
 التعريف بالطلب الى التعريف بالالزام بخلافه انتفا التكليف
 بالمندوب فانه له مدخل في ذلك لانه التعريف بالطلب يقتضي
 ان المندوب مكلف به مع ان الاصح انه ليس مكلفاً به ولا يقتضي
 ان المباح مكلف به حتى يكون انتفا التكليف به على الاصح له
 مدخل في العدد المذكور فتدبر اي من اجل ذلك قد
 تقدم ان السجل من على معنى التعليل في جميع مواضعها من
 الكتاب ويبحث فيه العلامة بان لا يتعين لصحة كونها الاستدلال
 وقد تقدم مراراً بما بسطه في الايات فارجع اليه
 التكليف الزام ما فيه كلفة لا يخفى انه لا الزام الا في الواجب المحرم
 فالاول فيه الزام بالفعل والثاني فيه الزام بالترك كما اشار
 اليه الله بقوله من فعل او ترك الذي هو بيان لما فيه كلفة
 لا طلبه اي طلب ما فيه كلفة لا يخفى انه لا طلب في المباح فليس
 مكلفاً به على التعريف بالطلب ايضاً كما مر بخلاف كل من الواجب
 والمندوب والحرام والمكروه بالمعنى الشامل بخلاف الاول
 فان في كل من اطلبه اذ في الاولين طلب الفعل وفي الاخيرين طلب
 الترك فقوله من فعل دخل فيه الواجب والمندوب وقوله او ترك
 دخل فيه الحرام والمكروه بالمعنى الشامل بخلاف الاول كما اشار
 الى ذلك

٢٥
 المذكور بقوله على وجه الالزام كما في الواجب وعلى وجه الالزام
 كما في الحرام وعلى غير وجه الالزام كما في المندوب وطلب ما فيه
 كلفة من ترك على وجه الالزام كما في الحرام وعلى غير وجه الالزام
 كما في المكروه بالمعنى الشامل بخلاف الاول فتدبر على
 وجه الالزام في كل من الفعل والترك او لا على وجه الالزام في
 كل منهما فدخلت الاربعة المذكورة في قوله بالثاني اي بان
 التكليف طلب ما فيه كلفة فعنده اي القاضي اي بكرة
 الباقلاني وقوله المندوب والمكروه بالمعنى الشامل بخلاف
 الاول مكلفاً بهما اي لان في كل منهما طلب ما فيه كلفة اذ في
 الاول طلب الفعل وفي الثاني طلب الترك كالواجب
 والحرام اي مثلها في انهما مكلف بهما وانما جعلهما أصلاً
 مشبهاً به لكونهما محل وفاق وزاد الخ هذا مقابله
 لقوله وكذا المباح كما لا يخفى الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
 هو جده العصاة كما صرح به بذلك في اطولم على ذلك
 اهم الاشارة تراجع الى المذكور من الاقسام الاربعة الواجب
 والحرام والمندوب والمكروه بالمعنى الشامل بخلاف الاول
 فقال عطف على قوله وزاد الخ من حيث وجوبه انتفا
 ابا حنيفة هذه العلامة الناصر بان هذا التوجيه يفيد
 ان المكلف به اعتقاداً واحداً با حتم الذي هو الواجب لا الفعل
 المباح الذي هو محل النزاع فلو وجه الاستاذ كونه مكلفاً
 به مكلفاً بما وجه به لكعب كونه ما هو عليه مما سياتي لكانت
 اقرب ونقل في الايات اعتراضاً قرياً من ذلك ان لم يكن عينه
 فالاعتراض عند المتقدم بما حاصله انه اطلق على المباح انه

مكلف به فلا يزمه المكلف به وهو الاعتقاد المذكور فيكون من باب المجاز المرسل فلنا عمل بقية الخلة لقوله وراي الخ وقوله لا أقسام أي أقسام متعلق بالحكم التكليفي والأقضية لكونه لا ينقل بان زيادته لتعظيم الأقسام بل قلنا بان زيادته لاختصاص ذلك التوجيه به فلا يصح لأن غيره الخ مثله في وجوب الاعتقاد أي لأنه يجب اعتقاد وجوب الواجب وتدريب المندوب وكراهة المكروه والامتناع المباح ليس بجنس للواجب أي بل هما نوعان للجنس وهو المأذون وفي فعله فان قلنا أو منع من تركه كان هو الواجب فهو مستقوم من الجنس وفصل المنع من الترك وإن قلنا وأذن في تركه كان هو المباح فهو مستقوم من الجنس وفصل الأذن في الترك فقد اشتركا في الجنس واختص كل بفصل يميزه عن الآخر كالإنسان والفرس بالنسبة للحيوان كما يؤخذ من كلام الله تعالى وقيل أنه جنس له الضمير الأول للمباح والثاني للواجب لأنها ما ذون في فعلها الخ اعترضه الكمال وشيخ الإسلام بأن الأولى أنه يقول لأن المباح يصدق عليه وعلى المخير فيه أذن المأذون في فعله ثم إن منع من تركه كان واجبا وإن أذن في تركه كان مخيرا فيه لأن اللان في المبدئي أعني كون المباح جنسا للواجب الاستدلال بصدق الجنس على النوع وغيره واجاب في الآيات بأن الله استدلالا بشارتها في المأذون في فعله مع اختصاص الواجب بفصل المنع من الترك ولا يخفى أن حاصله المباح أهم لأنه إذا شارك الواجب في ذلك وامتاز عنه بما ذكر كان هو أهم والأهم من الشيء بالضرورة يصدق عليه وعلى غيره وأما

وأما أثر هذا الله هذا الطريق لأنه مع كونه صنيعهم هو الذي لا يربح أحدهما التوطئة لمقابلته قوله واختص الواجب الخ بقولنا قلنا واختص المباح الخ والثاني في الوجهة أعني الاعتراض صورة بما عوطا هي في مدعي الخالف فان لو قال لأن المباح يصدق عليه وعلى المخير فلهذا كان في كلامه صورة اعتراف بذلك وهو غير مناسب وإن كان في تقرير دليل الخالف ولعل هذا من دقائقة التي خفيت على الكمال وغيره قلله دره ما أجله واختص الواجب أي يميز وقوله بفصل المنع من الترك أي يفصل هو المنع من الترك فالإضافة للبيان قلنا أي في إثبات ما قلنا من أن المباح ليس بجنس للواجب واختص المباح أي يميز وقوله أيضا أي كما اختص الواجب بما تقدم وقوله بفصل الأذن في الترك أي يفصل هو الأذن في الترك فالإضافة للبيان كما مر في نظير على السواء أي في حال كونها أعني الواجب والمباح على السوية في الاختصاص بفصل لأنه كما اختص الواجب بفصل كذلك اختص المباح بفصل لأنه كما اختص الواجب كذا يؤخذ من كلام شيخ الإسلام ويحتمل أن المعنى حال كون فعل المباح وتركه على السوية في الأذن لأنه كما أذن في فعله أذن في تركه فلا خلاف في المعنى تفرع على مجموع تعليل القيل المذكور والخميس عنه بقولنا قلنا الخ كما أفصح الله عن ذلك بقوله أذن المباح الخ وحاصله أن المباح في كلام القائلين بأنه جنس للواجب بمعنى المأذون في فعله وهو هذا المعنى جنس للواجب اتفاقا وفي كلام القائلين بأنه ليس بجنس له بمعنى المخير فيه وهو

بهذا المعنى غير جنس له اتفاقا وبهذا يعلم ان الخلاف ليس واردا
 على المباح بمعنى الخيرية لاستحقاقه المباح بمعنى الخيرية جنسا
 للموجب فانه لا يتصور ترك الواجب من الخيري في فعله
 وتركه وفصل المنع من الترك للمزوم اجتماع التقيض وجوب فلا
 يصح ان يدعى عاقلا ان محل الخلاف المباح بمعنى الخيرية وان
 ارعاه العلامة انما هو وزعم انه لا معنى له غيره واستدل له
 على دعواه بكلام العضد لا يجد به ومن صرح بان المباح باق
 بمعنى المازون فيه القرافي في شرح المحصول واما قوله بعد ذلك
 وما قاله الشافعي في ان قول المص والاصح غير صحيح لانه
 اذا كان لا خلاف في المعنى فلا وجه للاصحية لانه كلامهما صحيح
 في فردلان حاصل ما قاله الشافعي لا خلاف لفظيا وهذا لا يفي
 قطعا الى ذلك لانه لا يمكن ان الاصحية باعتبار جريان ذلك
 القول على المسهور بخلاف مقابله ولم يذكر في كلام اهل سائر
 الفنون حتى في كلام العضد وابن الحاجب تصحيح احد قول
 الخلاف مع بيانهم انه لفظي افا في الايات اذ المباح
 الخ تعليل للتفريع بالمعنى الاول اي اما خوز من تعليل
 القيل المذكور جنس للموجب اتفاقا اي لانه بهذا المعنى
 يصدق على الواجب وعلى غيره بلا خلاف وبالمعنى الثاني
 اي اما خوز من قولنا ان غير جنس له اتفاقا اي لانه بهذا
 المعنى لا يصدق على الواجب بلا خلاف والاصح انه اي
 المباح غير مأمور به فديقال كان يكفي المص عن ذلك ان يضم
 المباح الى المندوب في قوله وفي كون المندوب مأمورا به بخلاف
 بان يقول وفي كون كل من المندوب والمباح مأمورا به اني اقول

بعد

بعد عبارته التي ذكرها وكذا المباح كما قاله في المسألة الثانية
 فتدبر من حيث هو عرضة الكمال وغيره بان التقييد
 بهذه الجبسية يوجب ان محل النزاع مقيدها فتكون من مورد
 الخلاف وليس كذلك لان المحالف وهو الكعبي لا يقول بان مأمور
 به من حيث هو كما يصرح به دليله الذي واجاب في الايات
 بان هذا الابهام مندفع بقول المص واختلف لفظي الصريح في عدم
 اتحاد محل النزاع ومورد الخلاف فيكون قوله من حيث هو بيان
 مندوبا لا تقوم فهو على معنى اي التفسيرية فليس بواجب
 ولا مندوب لانه ليس من محل الخلاف كما يدل عليه قوله وقال الكعبي
 ان ذلك الشاهد خله في التفريع وان لم يكن من محل الخلاف لصدق
 المأمور به المعنى في عبارة المص بالمندوب على القول بان مأمور
 به وقال الكعبي انه مأمور به اي على التخصيص فقوله اي واجب
 يعني لا على الساقين بل على التخصيص لانه استدل على ذلك بانه
 يتحقق به ترك الحرام كما يتحقق به يتحقق بغيره من واجب ومندوب
 ومكروه وحرام اخر فيكون كل من المكروه والحرام الاخر مأمورا
 به ومنه ما عنه باعتبارين مختلفين فترك الغيبة مثلا يتحقق
 بالنكلم بغيرها مباحا كان ذلك النكلم او واجبا او مندوبا او
 مكرها او حراما واذا حصل ان ترك الحرام يتحقق بوجود شيء
 من المناقبات له التي من جعلها المباح فيكون مأمورا به وواجبا
 على التخصيص من حيث انه احد الامور التي يتحقق بكل منها الواجب
 الذي هو ترك الحرام اذ ما من مباح الخ اسما بذلك الى
 قياس من الشك الاول لكنه لم يذكر الصغرى بصورتها لانها
 تنوق على ثلاث قضايا وهي ان كل مباح يتحقق به ترك حرام

وما يتحقق به الشيء لا يتم الا به وترك الواجب الا به وهو
 الصغرى فاذا اضممت ذلك الى الكبرى التي ذكرها بقوله وما لا
 يتم الواجب الا به فهو واجب صاير نظم القياس هكذا المباح
 شيء لا يتم الواجب الا به وكل شيء لا يتم الواجب به فهو واجب
 ونتيجة هذا القياس المباح واجب كما سياتي في الامور وغيره
 لا يخلص من دليل الكعبي لا يمنع ان ما لا يتم الواجب الا به فهو
 واجب وهو محتار ابن الحاجب قال المصنف في شرح المحضر
 والحق عندنا ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فكل ما
 قلناه وما قاله الكعبي حق باعتبار الوجهين واما ما لا يتم
 بقوله والخلف لفظي وقدره له باعتبار وجهين قال شيخ الاسلام
 ويمكن التخلص من دليل الكعبي كما يؤخذ من كلامه في ما وجب
 وسبقنا الكلام به المهم بعد تسليم انه ما من مباح الا ويتحقق
 به ترك حرام ما الذي هو واجب لان ترك الحرام الذي هو واجب
 هو الكلف المكلف به في الشيء كما سياتي والكلف عن شيء يقتضي ان
 يحظر ذلك الشيء بالبال حتى يتحقق الكلف عنه فاذا فعل الشخص
 مباحا ولم يحظر به له حل ما لم يوجد منه كلف فلا يكون اتيان ترك
 الحرام الذي هو واجب فاجتماعهما غير لازم واذا اجتمعا قلنا
 الكلف لا ما يقاير منه من مباح او غير ترك الحرام حاصل عند المباح
 لا المباح على التحقيق فهو كلف القاض في الصلاة في دار مقصودة
 بان لا يسقط الغرض عندها الا به ولم يرتض جميع ذلك في الايات
 واجاب في الايات بان سيايق الله والم في مسألة لا تكفي
 لا يفعل ان الاصح انه لا يشترط في ترك الحرام الذي هو الواجب
 ان يقصد الترك ولا ان يحظر الحرام بباله وانما يشترط في

الامتنان

الامتنان وقد اطلال الكلام في ذلك فلا وجه الا ويتحقق
 به ترك حرام ما اتي حرام كان كما افادته الايات بما الدالة على
 العموم لكن لا يخفى ان ذلك التوضيح فكل مباح يتحقق به ترك
 الحرام الذي ينافيه كما اشار الى ذلك بقوله فيتحقق بالسكوت
 ترك الغدق وبالسكوت ترك القتل اي وهكذا وما
 يتحقق بالشيء لا يتم الا به ما صدقات الشيء كالمباح وما
 صدقات ما يتحقق بالشيء كترك الحرام فترك الحرام يتحقق
 بالمباح فلا يتم به وترك الحرام واجب اي ترك الغدق
 وترك القتل وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا به
 فهو واجب لما ذكرها كانت الكبرى مسألة ذكرها بصورتها
 بخلاف الصغرى فانها ستوقف على ثلاث قضايا كما علمت
 كما علمت اي في مسألة الغدق والشيء الذي لا يتم الواجب المطلق الا
 به واجب وفاقا للاكثر فالمباح واجب هذه النتيجة القياسية
 وهي عيان الدعوى لا انما هو مباح فيها الواجب ولذلك قال الشيخ
 بعد قوله وقال الكعبي انه ما مور به اي واجب فلهذا دبر من محقق
 وياتي ذلك في غير المكره اي فيكون ما مور به اي واجبا
 لهذا الدليل والافق به تكملة الكلام الكعبي ويحيى على اشارة لرد
 كلام الكعبي فكانه قال عليك هذا الذي في غير المباح كما مكره
 فيقتضي انه ما مور به ولم يقل بذلك احد والخلف لفظي
 وترى فالاصح في كلامه لسلامته مما اورد به مذهب الكعبي من
 ان المباح واجب من حيث ذاته وان كان غير مراد له وظاهر
 تقريرنا ان هذا يرجع الى مسألة الكعبي دون التي قبلها
 ولذلك جعل كونه الخلف فيها الغضيا من فوائد كثر الله على كلام

الاصح

المص وكان مستنده في ذلك ان المص في شرح المختصر نص على ان
 ان الخلف الغضبي في مسألة الكعبى ولم يتعرض لمثل ذلك في الثاني
 قبلها والاولى جعله راجعا الى المسائلين لانه اكثر فائدة وله مانع
 من الحمل عليه افادته الكمال **المرجع الى اللفظ** روي
 المعنى فغير الكعبى يقول انه غير مأمور به والكعبى يقول انه
 مأمور به وكل منهما لا يخالف الاخر كما وضعه الله بقوله فاست
 الكعبى الخ قد صرح الخاى في بعض كتبه ومن نقل الصريح
 عنه بذلك الامدى وغيره بما يؤخذ من دليله هو بيان
 الاول انه غير مأمور به من حيث ذاته والثاني انه مأمور به
 مما عرض له من تحقق ترك الحرام به ولو لم يكن بين الله ما يؤخذ
 من دليله يتجوز هذا في الشك في حيث قال من انه غير مأمور به **فان**
 من حيث ذاته الى ان قال من انه مأمور به من حيث ما عرض
 له الخ فمجموع ما بيننا لما يؤخذ من دليله **فان** الخاى
 اى لمصر كجه يقول غير من تحقق ترك الحرام به بيان لما
 عرض له **وعنه** لا يخالف في ذلك اى لانهم نظروا في قولهم
 بانه غير مأمور به الى ذاته حيث قالوا من حيث هو فلو نظرنا
 الى ما عرض له اليه كما نظر اليه الكعبى لقولنا بانه مأمور به
 وانما اسند الخاى لغة النعنة هنا اليهم وفيما امر الى غير الكعبى
 لان الخاى لغة عدم موافقة الغير في فعله المنسوب اليه وكون
 المباح غير مأمور به قولهم ومنسوب اليهم فانتقم من الخاى
 له فلذلك في الخاى لغة هنا عنهم كما اشار اليه المص بقوله
 من حيث هو اى لانه يغير منه انه مأمور به من حيث عارضه
 والاصح ان الاباحه حكم شرعى لواخر المص قوله

والخلف

والخلف لفظ عن هذه المسألة ليعود اليها ايضا كان اولى كفا
 الكمال ويصح الاسلام لان من قال بانه الاباحه حكم شرعى ليس
 بالتحجير بين الفعل والترك كما يؤخذ من قوله الله في تحليل ذلك
 اذ هي التحجير المحرمين قال بان الاباحه ليست حكما شرعيا بنفسها
 بانها الخرج عن الفعل والترك كما يؤخذ من قوله الله في تحليل
 ذلك اذ هي استفا الخرج الخ وبهذا يظهر ان الفعلين لم يتواردا
 على حمل واحد فلا خلاف في المعنى لان كلا من القولين مبني على
 تفسير غير التحجير المبني عليه الاخر لا يقال ذكر هذا الخلاف هنا
 مكررا مع قوله فيما تقدم ولا حكم قبل الشرع خلافا للمعزلة
 لانا نقول ان ترك كل خلاف السابق ليس مبنيا على الخلاف في
 تفسير الاباحه اذ هي على كل قوليه بمعنى التحجير كما يعلم بمراجعة
 ما تقدم واما هذا الخلاف فهو مبني على الخلاف في تفسير الاباحه
 كما علمت ولهذا خصت الاباحه هنا من بين الاحكام التي لم يقع
 خلاف في تفسير باقي الاحكام وبذلك سقط ما اعترض به العلامة
 ناصر من انه لا اختصاص للاباحه به ككبحها في غيرها
 من الاحكام ووقع في الايات هنا تكلفات لاتناسب كلام المص
 والا كلام الله فعض بالنواجذ على ما قلنا فانه اللائق بالمقام
 اذ هي اى الاباحه المتوقف وجوده اى التحجير
 مع الحكم اى حاله كونه ذلك الغير بعض الحكم فمن ليست لمحض اليبا
 والاف التحجير كما ينبغي فتدبر على الشرع صفة المتوقف
 كما تقدم اى في قوله ولا حكم قبل الشرع وقال بعض
 المعزلة الخ وهذا مقابل الاصح اذ هي اى الاباحه استفا
 الخرج الخ اعترضه العلامة ناصر بانه حد لا يطر لصدقه على

المكروه والمندوب مع ما فيه من تعريفه الاباحة التي من
باب الافعال بالانفعال الذي هو من باب الانفعال واجاب
في الايات بان عدم اطراده يعني على تفسير الخرج بالاعم ولعل
صاحب هذا التعريف لم يرد به ذلك بل اراد مطلق اللوم على
انه التعريف بالاعم كما في عند الاقدمين واما قوله مع ما فيه
الخرق فهو محجب لان هذا امر اصطلاح لا لغوي ولا مانع من
الاصطلاح على تعين لفظ من باب الافعال في الاصل لمعنى من
باب الانفعال على ان الشك هنا لهذه العبارة ولا اعتراض على
الحكاية بوجه وهو ثابت قبل ورود الشرع الخ اى او ما
كان ثابتا قبل ورود الشرع لا يكون شرعا والاصح ان
الوجوب لشيء اذا الشك في سبب كونه بنية الاحكام والقياس
انه ياتي ذلك فيما يمكن جريان فيه فيقال الاصح ان النداء او
التعريض او الكراهة اذا نسخ كل منها بقي الجواز بخلاف ما لا يمكن
جريانه فيه فلا يقال الاصح ان الجواز اذا نسخ بقي الجواز بل بقي
عدم افاده نسخ الاسلام مع زيادة كان قال الشارع
نسخت وجوبه اشار بذلك الى ان فرض المسألة فيها اذا لم يبين
الشارع الحكم للناسخ كان قال نسخت وجوبه واما اذا عينه
كان قال نسخت وجوبه بالتعريض ففرض عليه جزم ما بقي
الجواز قد عرفت ان فرض المسألة فيها اذا لم يبين الشارع الحكم
كان قال نسخت وجوبه فلا يرد انه نسخ وجوب استقبال
بيت المقدس ولم يبق جوازه لان الشارع قد عين الحكم للناسخ
فيه على ان عدم بقا الجواز من دليل اخر فلا ينافي بقاءه
محقق في الشك وغاية بقاء الجواز بمقتضى الشك ان يكون كذلك

عوض

قاله
عوض بما يقدم عليه كما في الايات التي كان في ضمنها
وجوبه اذا الوجوب يتضمن سلبين الاذن في الفعل والمنع من
الترك من الاذن في الفعل بيان الجواز الذي كان في ضمن
الوجوب مما يقوم به المبالغة او بمعنى مع اي حال كونه
مطلقا بما يقوم به او حال كونه مصاحبا لما يقوم به وخرجنا الشك
بذلك دفع اعتراض واراد على قول المصنف بقى الجواز بقاوه
بمعنى الفعل في الاذن في الفعل الذي في ضمن الوجوب بقاءه مجزا
ستقبل لانه لا يبقى بدون فضل يقوم به افاده في الايات
من الاذن في الترك بيان لما يقوم به الذي خلف المنع منه
اي لم يزل ينسخ الوجوب المركب من الاذن في الفعل والمنع من
الترك وانما خلفه هذا بخصوصه لانه ضد دون غيره فبان
احدهما اثبت الاخر اذ لا قيام للمجنس بدون فصل علة
لقوله بما يقوم به الاذن في الترك الخ فكانه قال وانما قلنا
بما يقوم به الاذن في الترك الخ لانه لا قيام للمجنس بدون
فصل اي لا وجود وله تحقق للمجنس بدون فصل لان الفصل
علل للمجنس على ما قاله ابن سينا اولانه معها معلولان لعللة
واحدة على ما قاله الامام الرازي كما هو مفسوط في كتب الحكمة
ولا ردة ذلك قال الخوازي ولا ردة ان الجواز بمعنى
الاذن في الفعل باق بما يقوم به الاذن في الترك الخ قال الخ
اي عدم الخرج اعترضه العلامة الناصر بانه لا يخفى على
ذي لب ان الكراهة يصدق عليها عدم الخرج دون الاذن في
الفعل والترك ومن ثم كان المكروه من القبيح المعروف بالمعنى
دون الحسن المعروف بالمعنى فيه على ما مر فكيف يصح تفسيره

العبارة بين بالآخرى واجاب في الايات بأنه يحتمل ان يراد
بالاذن في الفعل والترك عدم المنع المذكور فالعلاقة
المزوم والقرينة التفسيرية في قوله اي عدم المنع لان التباد
من الخرج الاثر على انه يمكن ان يكون الخلاق الاذن فيها على
عدم المنع المذكور حقيقة عرفية ايضاً وان كان أقل من الإطلاق
على ما هو الظاهر منه اي يعني في الفعل والترك اي لا في
الفعل فقط ولا في الترك فقط بل فيهما معاً من الاباحة
او النذب او الكراهة الخ بيان لما يصدق عليه عدم الخرج
از لا دليل على تعيين احدها ان قلت بل هناك دليل على تعيين
احدها وهو النذب وذلك الدليل هو ان النفي اذا دخل على
مقيد وقيد نفي وجه المقيد ومعنى الوجوب الطلب الجازم
وقد مر في اي نفي النسخ فينقضي ما ذكر الى الجازم لانه
العقد ويبقى ما عداه وهو اصل الطلب وهو النذب فالجواب
منع ذلك لانه اذا توجه النفي الى ذلك العقد صدق ببطلان ما
عداه في نفس الامر وانتفاءه وان لم يكن النفي متوجها اليه لانه
لم يقصد نفيه للترك بين النفي والانتفاء وهو فرق دقيق ولذلك
المسألة تصدق بنفي الموضوع ويؤيد ذلك ان النفي قد يتوجه
على المقيد والمقيد جميعاً فافاده في الايات بزيادة وتكمل
وقيل الخ مقابل لقوله اي عدم الخرج لا لقوله يعني الجواز فهذا
القول وما بعده خلاف في تفسير الجواز الباقي بمقود الاباحة
وفيما بعد وقيل هو الاستصحاب افاده العلامة التامة
بارتفاع الوجوب يرتفع الطلب اي من اصله سئل الجازم وغير
الجازم ينا على ان النفي اذا دخل على مقيد وقيد توجه على المقيد
والمقيد

والعقد معاً كما قد يرد ذلك فيثبت التخيير اي الذي هو
الاباحة وقيل هو الاستصحاب الصواب الجواز الباقي بمقود
قال الكمال وهذا القول وان كان غير بعيد لما ذكره الله من التقيد
لكن صرح الفريابي بأنه لم يقل بذلك احداً ولا يخفى ان من حفظ
حجة على من لم يحفظ اذا تحقق بارتفاع الوجوب انتفا
الطلب الجازم اي انتفاقه فقط اخذ من قوله فيثبت الطلب
غير الجازم وهذا مبني على ان النفي اذا دخل على مقيد وقيد توجه
على المقيد مع بقا المقيد وقال الفريابي الخ هذا هو مقابله
قوله والاصح ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز وهذا الخلاف
مفتوي كالمخلاف في تفسير الجواز كما هو ظاهر من تقرير الشافعي
قال الطائفة من اكا بر الشافعيين كما به التسامى والصفى الهندى
ان الخلاف في اصل المسألة لتعظيم منوع كيف والفريابي يقول بان
الحال قد يرجع بعد النسخ الى النسخ الاصلى وغيره يقول لا يرجع
الحال بعد النسخ الى التخيير اصلاً فافاده الكمال لا يبقى الجواز
اي الذي كان في ضمن الوجوب فلا ينافي انه قد يرجع الحال بعد النسخ
الى الاباحة وهي من افراد الجواز ضد بر يجعله كان لم يكن
اي يجعل الوجوب كأنه لم يوجد اليه ما كان قبله اي الى
حكمه كان قبل الوجوب لكن بعد ورد الشئ لا قبله اي لانه
لاحكم عندنا خلافاً للمعتزلة فقوله من تحتهم شرعي وقوله او
اباحة اي شرعية ولا ينافي ذلك قوله اي كونه الفعل مضارع
منفعة لانه ليس علم الحكم بل حكمه لرافاده الاستاذ الخفى
من تحريم اي في المضارع اخذ من الدليل العام كقوله صلى الله عليه
وله ضرر ولا ضرار وقوله او اباحة اي في المناقض اخذ من

الدليل العام أيضا لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
 اي لكون العقل مفعول او منفعة فيه مع ما قبله ونشره
 كما سيأتي في الكتاب الخامس ونفسه مسئلة حكم المنافع والمضار
 قبل شرح مروية الصحيح ان اصل المضار التحريم والمنافع الحلال
 اه مسئلة المراد الخمس فيحمل الواحدة فافقها كما تقدم
 الامر بواحد الخ المراد بالامر باليمن غير الصحيح فخصيص
 الزركشي موضوع المسألة بما اذا ثبت بنص غير صحيح عم الامر
 في عبارته بمعنى الامر اللفظي والنقسي ووقع في الايات انه على
 الثاني يكون وصفه بانه يوجب على المبالغة حيث جعل الايجاب
 موجبا فهو على حد قولهم جده وفيه نظر لان الايجاب ليس
 مصدرا حتى يكون وصفه بانه يوجب على المبالغة بل بمعنى
 الخطاب الذي هو الكلام لتعني نعم في ذلك مجاز عقلي من
 باب اسناد الشيء الى ما هو كالتة وكذا في الاول قد تدبر
 بواحد منهم اي بحسب النظم فيما مع الاقوال لا يتبع كلاما او آيات
 من اشياء المراد بانهم ما فوق الواحد معينة اي بنوعها
 لا بشخصها فاه الاطعام والكسوة والحرى المذكورة في كفارة
 معينة لا يشخصها كذا قال الشيخ الاسلام ونعني بان في الايات
 بان الاشياء قد يكون معينة بالشخص كما لو قال الامام الشخص
 في الاستسقاء اعتق هذا العبد ونصدق بهذا المدعي وهذا
 اليوم فالذي يتجه ان يقال اي بنوعها او بشخصها ونعني
 بعضهم المعينة بالمعلومة ليحمل المسمى وان كان تنسيرا
 بالخلف ونعم على ما سياتي كما في كفارة اليمين اي ابتداء اليمين
 فان في آيتها الحجة على التفسير بها وتلك الآية هي قوله تعالى

لا يؤخذكم

لا يؤخذكم الله في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم اليمان
 فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية وقوله الامر بذلك اي
 بواحد منهم من اشياء معينة وقوله قد تدبر اي لا ينهض احد
 الامر بذلك اذ المعنى فاطعموا او اكسوا او حرروا وغير ذلك
 بهذا التعليل اعني قوله فان في آيتها الامر بذلك قد تدبر ارفع
 ما قد يدعى قوله كما في كفارة اليمين من ان لا امر فيها اذ آيتها
 خبر لا امر قد تدبر يوجب واحدا منها لا بعينه اي حيث
 كان الامر للموجب فان كان للندب يقال فيقتضي ندب واحد
 منها لا بعينه ثم ان المراد يوجب واحدا منها لا بعينه في الواقع مع
 كون الامر بواحد منهم في الظاهر كما قد مر فخطب في الامر بواحد
 لا بعينه في الواقع وله شك في قاعدة هذه الاخبار وبذلك يعرف ما
 في كلام العلامة الناصر هنا فقط وهو ان الواحد منها
 لا بعينه وقوله القدر المشترك بينها اي بين تلك الاشياء المعنية
 واعتقد العلامة الناصر حيث قال في هذا الكلام وان كان
 هو حاصل كلامهم نظر ان المشترك بين اشياء ليس واحدا منها
 ضرورة بل كل منها واحد منها اه وشره في الايات بانه ان اراد ان
 المشترك ليس مفهوم الواحد فغير صحيح لتعقوب مفهومه في كل
 واحد منها على البدل فيكون بينها ضرورة وان اراد ان المشترك
 ليس ان الواحد منها كما يظهر به في قوله بل كل منها واحد منها
 فهو مسلم لكنهم لم يريدوا ذلك بل ارادوا مفهوم الواحد كما صرح
 به السيد في كلامه سياتي نقله عنه ورح فلا حاجة الى ما قاله بعضهم
 هناك كلام الشافعي على حذف مضاف والتقدير مفهومه القدر
 المشترك في حذف المضاف انفصل الضمير بل لا يناسب ذلك

لا يقتضا ثبوتها في عبارة المصنف معنى لذات وليست كذلك كما علمت
 في ضمن أي معين منها أشار إليه إلى الواحد لا بعينه إنما
 يطلب في ضمن معين من الأشياء المعنية لا بمجردها عنها الذي يحتمل
 طلب ما لا يوجد وإنما يوجد في ضمنها الآخر داعيا فالعقوب
 لضرورة تحققه فلا ينافي أن الواجب هو الواحد لا بعينه
 كما يصح به كلام المصنف لأن متعلق الإيجاب عند المحققين
 هو المجهول الذي في ضمن أي معين من الأشياء المعنية وكل من
 المعينات لم يجب منه شيء وإن تبادر به الواجب لتحقيقه في
 ضمنه أفادة في الآيات مفرقا لأنه المأمور به فيه
 رد على ابن الحاج حيث جعل المأمور به هو الجزئي لا المتصل
 وجود ذلك القدر المشترك في الخارج وقد بسط السيرة
 في جوابي العقيد قال في الآيات وقيل يوجب الكل أي
 في الواقع مع كون الأمر بواحد في الظاهر كما مر في المعنى الأمر
 بواحد منهم في الظاهر يوجب الكل في الواقع بمعنى أنه لا يجوز إلا
 الاختلاف بالكل وإن لم يجب الاثبات إلا بواحد فالواجب في
 الحقيقة واحد لا بعينه على هذا القول كالقول الأول وإنما
 قالوا يوجب الكل فإن من لم يظن بهم التخييل بين واجب وغير
 واجب وهو لا يجوز كما مر في السبكي حيث قال بعد تقرير
 مذهبهم وتحقيقه ما نصه فلذلك كان معنى كلامهم إيجاب
 أحد ما على الإبهام وإنما قصدوا الفرار من لفظ الكل على هذا
 فالحلف لفظي كما قال به جماعة من أمم الحرمين والامام الرزي
 فان قلت يمنع من كونه لفظيا كونه على القول الثاني بآيات
 بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات
 فالجواب

٢١٣
 فالجواب أنه لا يثاب بفعلها الا ثواب بفعل واجب ولا يثاب
 بتركها الا عقاب ترك واجب كما نقله الامدي عن القائلين به
 وإنما جرى ذلك على استسنا في الاحتجاج عليهم بتركها على
 مقتضى قولهم يوجب الكل كما هو صريح هو بذلك نعم يمنع من
 كونهم قائلين في الحقيقة بأن الواجب واحد لا بعينه كما ساقى
 في كلام الشافعي فالظن كونهم قائلين بأن الواجب الكل حقيقة
 لكن على وجه الاكتفاء بواحد أخذ من قوله ويسقط بواحد
 يكون الخلف لفظيا لا هو ما عليه ابن الحاج وغيره أفادة في
 الإسلام مع زيادة في ثواب الخ ظاهره أن الثواب والعقاب
 على الكل وقد عرفت ما يتعلق بذلك ويعاقب الخ لم يقل
 هناك عوقب كما قال فيما يأتي على قولنا لأن المعتزلة لا يقولون
 بتعلق العقاب فعقاب بتركها على مذهبهم ولا بد لأن
 الأمر الخ علة لقوله يوجب الكل مع قوله ويسقط بواحد فتقوله
 تعلق بكل منها بخصوصه راجع للأول وقوله على وجه الاكتفاء
 بواحد منها راجع للثاني ومن العلامة الناصية هذا التعليل بأنه
 منافي لما هو فرض المسألة من أن الأمر بواحد منهم من أشياء
 معينة لا بكل منها بخصوصه وقد أشار الشافعي في ذلك بقوله قلنا
 إن سلم ذلك الخ فإن فيه إشارة إلى منعه فكانه قال لا سلم الكل
 الخ الفتن ما هو فرض المسألة لكن لم ير أن يمتنع المناقاة بأن الأمر
 بواحد منهم من أشياء معينة بحسب العبارة والصورة وهو في
 الواقع بكل واحد منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها
 فرض أن الأمر بواحد منهم بحسب العبارة والصورة لا ينافي أن
 الأمر بكل واحد منها بخصوصه في الواقع أفادة في الآيات

قلنا اي في رد ذلك وقوله ان سلم ذلك ان في اشارة الى المنع كما
تقدم فكانه قال لا نسلم ذلك اي ان الامر يتعلق باحد مبهم وان
سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل انما يجوز ان يجب
كل منها وجوباً بديلياً فيجب هذا لانه هذا او هكذا او سياتي في
الخاصة ان هذا هو الاقرب الى كلامه تعقبا ويزيد على ذلك
الثواب والعقاب في واحد مبهم قاله العلامة الناصر المرتب
عليه ما ذكر اي من انه يشاء بفعله ثواب فعله ونعاقب بتركها
عقاب ترك واجبات وظاهر صنع الله ان الترتيب مبهم فيحتمل
ان من في الاحتجاج عليهم كما تقدم وقبل الواجب انظر
ما كتبه العدو في هذا وما بعده عن الاسلوب الاول والظاهر
انه للتفنن في ذلك اي في الامر باحد مبهم من اشياء معينة
واحد منها معين عند الله تعالى اي واهمها في الظاهر
لكنه يعلمها تعالى كالتخفيف على المكلف او تحذيره ولا بد
يختلف باختيار المكلف لتغاير هذا القول ما بعده لانه عليه
واحد منها معين عند الله تعالى ايضا الا انه يختلف باختيار
المكلف منها حتى ان بعضهم جعل القول الذي من فروع هذا القول
فجعل تحت القول بان معين عند الله تعالى قولين احدهما القول
بان لا يختلف باختلاف المكلف وثانيهما القول بان لا يختلف
باختلاف المكلف وثانيهما القول بان لا يختلف بذلك لكن ظاهر
صنيع الله والله خلاف ذلك لانه يقتضي ان القول الذي
قول مستقل اذ يجب ان يعلم الامر للمأمور به اشارة الى
قياس من الشكل الاول حيث كانت كبراه لوضوحها واسير الخ
صغرها مع تعليلها اعني قوله لانه طلبة الخ وصوره تعقبات
هكذا

هكذا المأمور به يجب ان يعلم الامر وكلما كان كذلك فهو
معين عند الله ينتج ان المأمور به معين عند الله تعالى وهذا
التقدير يظهر كانه قوله قلنا لا يلزم الاحتجاج للمكبر في الية طوبى
في كلامه وقوله بل يكفي في علمه به الاحتجاج للمعالم يتضمن سند
المنع وسياتي تمام ذلك التحقيق فان قلت لم على كونه الواجب
معينا عند الله بوجوب هذا العلم المذكور مع انه كان يكفي في
التقليل بالعلم نفسه لان المقيدين لا يلزم العلم عند القائل بالضرورة
وجوب العلم ام لا فاجاب ان المطلوب الذي هو كونه الواجب
معينا عند الله لا يلزم ان يكون في الواقع كذلك فان ذلك هو
هذا القائل كما هو ظاهر انما يثبت على تقدير وجوب العلم المذكور
ولا يكفي في ثبوته مجرد العلم المذكور لانه على فرض عدم وجوبه
قد لا يوجد فلا يلزم من كونه الواجب معينا عند الله كما هو في
غاية الظهور لا يقال قوله لا في بل يكفي في علمه به الاحتجاج ذلك
لانه يقتضي اعتبار العلم دون وجوبه لانا نمنع ذلك لانه المراد
بل يكفي في علمه به الواجب بقرينة ما صدر اعني قوله قلنا لا يلزم
من وجوب من وعلم الامر الخ واذا علمت ظهر ذلك سقوط ما قاله
العلامة الناصر هنا كما قاله في الايات لانه طلبة الذي لا بد
طالب المأمور به وقوله ويستحيل طلب المجهول اي واذا استحال
ذلك وجب ان يعلم الامر للمأمور به فان فعل المكلف
المعين به اي ولو مع غيره وقوله قد لا في فامر طاهر
وان فعل غير اي فقط وقوله سقط الواجب بفعله ذلك الغير
اي مع انه لم يفعل الواجب لان الامر في الظاهر بغير معين
اي فلذلك خفف بسقوط الواجب بفعله اي واحدا كان سواء كان

المعين عنده وهو ظاهر أو غير قلنا لا يلزم الخ قد
 عرفت أن هذا منع للكبرى المطلقة في كلامه القائل وكل ما كان
 كذلك فهو معينا عند الله تعالى أن يكون معينا عنده أي أن
 يكون المأمور به معينا عند الأمر بل يكفي في علمه أن
 يكون الخ قد عرفت أن هذا تحقيق للمقام ينص سند المنع وهو أن
 علم الأمر المأمور به لا يتوقف على كونه معينا عنده بحيث يكون
 لا بهام فيه أصلا عنده بل يكفي كونه متميزا عنده عن غيره بل العلم
 الذي لا يتحقق إلا بحجاب بدونه هو أن الأمر يعلم الواجب على
 حسب ما أوجبه فإذا أوجب واحد لهما من أمور معينة به
 وجب أن يعلم ذلك لأنه لا بد من العلم الشيء على ما هو عليه ولا
 كان جهلا وهو محال عليه تعالى قاله الحكماء أن يكون متميزا
 عنده عن غيره أي ولو في الجملة فإذا أمر بشيء منهم من أمور معينة
 كفي في علمه به كونه متميزا عنده عن غيره مما عدا ذلك الأمر
 المعينة من حيث تميزها لأنه يلزم من كونها متعينة تعيين كل واحد
 واحد منها عما عداها وإن كان مبهما فهو معين من حيث تميزها
 مبهما من حيث اندراجها فيها وذلك أي كونه متميزا عن غيره
 فاعلم أنه مورد المعينة وقوله على قولنا أي أن الواجب واحد
 لا بعينه لتمييز أحد المعينات الخ أي كما في خصص الالكافرة
 فإن أحد ما متميز عن غيره مما عداها من حيث تميزها وإن
 كان مبهما فيها فمن معان من جهة مبهما من جهة المبهمة
 لدورانها في تلك المعينات وإنما تميز عما عداها من حيث تميزها
 فتعلم عن غيره أي مما عداها وهو صفة للتمييز من حيث
 تميزها أي لأنه يلزم من تعيينها تعيين كل واحد منها عما عداها
 وإن

٢١٥
 وإن كان مبهما فيها كما تقدم وقيل هو أي الواجب الخ ظاهر
 صانع المص والشم وكذا إن هذا القول ليس من تفاسير القول
 بأن الواجب معين عند الله وكلامه المعنى بعينه أنه من تفاسير
 واليد استند الحكماء وشيخ الإسلام وما قاله الله بعد من أن
 الأقوال غير الأول متفقة على نفي الإيجاب واحد لا بعينه يدل
 على أنه معين على هذا القول لكن قد غلبت أن ظاهر صنعة الحكماء
 وكذا أنه قول مستقل فتدبر في ذلك أي في الأمر بواحد
 مبهما من أشياء معينة كما تقتضيه موافقة نظم السابق يجب
 ما يجتاز المكلف للفعل فيبتين بفعله أنه العاجب وأنظر ما أوجب
 عند صاحب هذا القول فيما ألزم بحجة المكلف شيئا للفعل
 بأنه لم يفعل واحد منها وكذا الوصل الكل من أي واحد
 منها بيان لما يجتاز المكلف للفعل بأن يفعله دون غيره
 تصوير لا اختيار المكلف لأي واحد منها أي تصوير لقرينة
 اختياره لا لنفس اختياره لأنه غير الفعل وإن اختلف الخ
 الأول والخامس من قوله ما يجتاز المكلف للاتفاق على
 الخروج عن عبدة الواجب بأي منها يفعل وذلك يدل على أن ما
 فعل هو الواجب إذ لو لم يكن لم يحصل الخروج عن عبدة
 الواجب بفعله قلنا أي في رد ذلك التعليل أن يكون
 الخروج به أي بأي منها يفعل لكونه أحدها أي أحد
 الأمور المعينة التي أمر بواحد منهم ونحوها وقوله لا لخصوص
 أي لأنه أنه بخصوصه للقطع باستواء المكلفين في الواجب
 لصاحب هذا القول أن يمنع ذلك فإنه لم يدل عليه عقل وله
 نقلنا أن ما منع من أنه يوجب الله في حق زيد كذا وفي حق عمرو

كذا وهكذا فتدبر والاقوال غير الاول للمعتزلة لكن
 الاخير تنبئ عنه المعتزلة وترجم به اهل السنة وكذلك تنبئ
 عنه اهل السنة ويرجمون به المعتزلة فكل منهما يترجم به الاخر
 وينسم اليه ولذلك يسمى قوله التراجيح وقد وهم المصنف في شرح
 المختصر فعمل قول التراجيح هو القول بان الواجب معين عند الله
 تعالى فان فعل غير سقط وقد اتفق الفريفيان على بطلان قول التراجيح
 ولذلك لم يرض كل فريق منهما بنسبة اليه بل بنسبة الى الاخر
 وترجم به افاده الكمال وهي متفقة على ايجاب واحد
 لا بعينه اي لانه على الثاني يجب الكل وعلى الثاني يجب معين
 عند الله تعالى وعلى الرابع يجب ما يختاره المكلف للمفعل
 كما سيأتي في قول المصنف ويجوز تحريم واحد لا بعينه خلافا
 للمعتزلة لما قالوا لا علة لتعني ايجاب واحد لا بعينه وتحريم
 واحد لا بعينه وقوله من ان تحريم الشيء ايجاب له التحريم لما
 قالوا ان فيه مع ما قبله نف ونشر متشوش وقوله ما فعله او تركه
 التحريمان وفيه مع ما قبله نف ونشر مرتب من المفسدة
 التحريم لما فعله او تركه وانما يدرى بها في المعين ممنوع
 بل قد يدرى بها في غير المعين فادراكه المفسدة في الفعل او الترك
 لا يتوقف على التعيين كما هو في غاية الظهور لا مكان ان يتركها
 في فعل واحد منهم او من اشياء معينة فينبئ تحريم واحد لا
 بعينه وان يتركها في ترك واحد منهم من غير تعيين ايجاب
 واحد لا بعينه افادة في الايات ونعرق المسألة على جميع
 الاقوال بالواجب المختار اي المختار في الامور التي يؤذي بها قال الخليل
 ليس في نفس الواجب بل فيما يؤذي به كما صرح به السيد وقد استمر

الم

انتم لذلك بقوله لتخير المكلف في الخروج عن عبدة الواجب
 يأتي من الاشياء يفعلها وذلك لا يضر في التسمية بالواجب المختار
 لان وصفه بالمختار من قبيل وصف الشيء بوصف متعلقه فالاشتداد
 مجازي كما قاله في الايات وان لم يكن من حيث خصوصه
 واجبا عندنا الواو للمحال اي والحال انه ليس واجبا عندنا
 من حيث خصوصه بل من حيث كونه احدها يختار في عند
 صاحب القول الاخير فانه واجب عندك بخصوصه واما عند
 صاحب القول الثاني فليس واجبا بخصوصه لانه يوجب الكل
 واما عند صاحب القول الثالث فتارة يكون من حيث خصوصه
 واجبا بان فعل الواجب عند الله وتارة لا يكون كذلك بل بان
 فعل غيره فتدبر فان فعل المكلف اخرا صلب هذه المسألة
 انه تقاصيلها سنة لان الاشياء المختار فيها اما ان تتفاوت ثوابا
 وعقبا واما ان تتساوى كذلك وعلى كل فاما ان تفعل كلها او
 تترك كلها او اذ افعلت كلها فاما معا او مرتبا وقد اشار المصنف الى
 ثلاثة بالمنطوق وهي ثلاثة التفاوت والى ثلاثة بالمفهوم
 وهي ثلاثة التساوي وقد حكى المصنف التقاصيل كلها بطريقة حيث
 قال في تقاصيل المنطوق ففعل الواجب علاها اي سوا فعلت
 معا او مرتبا كما اشار اليه المصنف ثم قال ففعل يعاقب على اذناها
 واما في تقاصيل المفهوم فتواب الواجب على واحد منها ففعلت
 معا او مرتبا والعقاب على واحد منها كما اشار الى ذلك ثم يقول
 فان تساوت الخ وحكى المصنف طريقة اخرى توافق الطريقة التي
 حكاه المصنف في اربعة من السنة وهي صورنا الترك وصورنا
 الفعل في المعية وتختارها في اثنين وهي صورنا الفعل في ترتيب

317

بما هو في الأصل

في ثواب على آخرها كما أشار الى ذلك الله بقوله وقيل في
المرتبة الخ وهذا كله خلاف التحقيق لانه يلزم عليه ترتيب
الثواب الواجب والعقاب على غير الواجب الذي أحدها لا يجيء
كما علمت والتحقيق ترتيب الثواب والعقاب على أحدهما حيث
انه أحدهما كما سياتي في كلام الله ومحل ذلك كله اذا جاز الجمع
بين الكل كما في خصالة الكفار بخلاف ما اذا لم يجز كما في خصالة
الحق الافراد والتمتع والقران وكما في جماعة استعدوا للامامة
بعد موت الامام وانه لا يجوز نصب الكل بل على المكلفين
نصب واحد منهم كما قال الشيخ الاسلام على قولنا لا يولي
نقد يمد على قوله فان فعل الكل بان يقول فعلى قولنا ان فعل
الكل أو تأخيره عن قوله ففعل الواجب الخ بان يقول ففعل
الواجب الخ على قولنا وأشار بذلك الى أن هذه التفاضيل
انما هي على قولنا وهو ان الواجب واحد لا يجيء واما على
القول الثاني فقد تقدم ان ثواب على فعلها ثواب واجبات
ويعاقب على تركها عقاب واجبات واما على القولين الاخرين
فلم يعلم ما اذا يثاب عليها اذا فعل الكل وما اذا يعاقب عليه
اذا ترك الكل فليراجع فيها على ثوابا وعقابا وقد
أخذ الله هذا القيد من تعبير الله بالأدنى والأعلى لانه كان
الاولى لله ان يثيب عليه في كل من الفعل والترك لافي الفعل
فقط كما صنع الا ان يقال انه انكل على علمه من ذكره في الفعل
فيكون فيه الخ في من الثاني لانه لا يترك الاول ولا يخفى ان الأعلى
ثوابا على الفعل هو الأعلى عقابا على الترك وان الأدنى ثوابا
على الفعل هو الأدنى عقابا على الترك ففعل الواجب الخ

مقابل

217

مقابل هذا القيل شيان أحدهما كونه في قول الله وقيل في
المرتبة الخ والاخره كونه في ضمن التحقيق الأدنى أي الثواب
عليه ثواب الواجب أشار بذلك الى أنه ليس المراد بالواجب هنا
الواجب على المكلف لما علمت من أنه على قولنا واحد لا يجيء بل المراد
به الواجب ثوابا لا عقابا فكان المقام ليعني بدل أي
الذي هو كونه سبعين مندوبا أخذ من حديث رواه ابن
خزيمة الخ وذلك الحديث هو حديث سلمان مرفوعا في فضل شهر
رمضان من تقرب فيه بخصله من خصال الخير كان كمن أدى
فريضة فيما سواه ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين
فريضة في غيره قال امام الحرمين في النهاية فقال بل المنفرد فيه
بالفرض في غيره وقابل الفرض فيه بسبعين فرضا في غيره فاستغر
هذا بان الفرض ثواب عليه ثواب سبعين نفلا بطريق الفرض
وناقض الكمال في ذلك بان الحديث ضعيف كما قاله المحقق
ابن حجر ولذلك عبر المتوكل بالاستئناس حيث قال بعضهم
نقل عن بعض علما ان ثواب الفريضة يزيد على ثواب النافلة
بسبعين درجة ما نصه واستأنسوا فيه بحديث هو ضعيف
بالاستئناس اولى من تعبير الله بالأخذ وكان يكفي الله ان يقول
الذي هو أكثر من ثواب المنذور للحديث القديري الذي رواه
البخاري وما أقرب الى عبيد بن بشر أحب مما افترضته عليه ويمكن
ان يجاب بأنه لا يضر ضعف الحديث في هذا المقام لان الحديث الضعيف
يستدل به في النزاع في الفضائل والخ في علمها لم يستدل به
ضعفه ولم يعارضه حديث صحيح ولا شك انه هذا كذلك فانه لم
يستدل بضعفه ولم يعارضه حديث صحيح اهايات بزيادة

اعلاها ثوابا اي ولو تأخر كما اقتضاه ظاهره اطلاقه قال الكمال
وهو غريب وضعفه ظاهره لكن يمكن توجيهه كما قاله في الايات
بان الاعلى لما كان اسرج واكمل نظرا اليه في الواجب حيث وجد
وان تأخر فاز اعلم الله الاعلى سيوجدا من سقوط الواجب
الى ان يوجد ويصح ان يقال ان الواجب يسقط بالاول لكن لا
يترتب الثواب الاعلى الاعلى وفي ذلك من البعد ما لا يخفى
لانه لو اقتصر عليه لا يثبت عليه ثواب الواجب اي ثواب الاكمل والا
فقاله من التعديل جاز في غير الاعلى فيقاله لانه لو اقتصر عليه
لا يثبت عليه ثواب الواجب اذ ثواب كل منها ثواب سبعين مائة
الا انه في الاعلى اكمل منه في غيره اهل بيته الاسلام فضم غيره
اليه معا او مرتبا ويتصور ضم غيره اليه معا بان يوجب في
بعض ويباشر بعضا لا ينقصه عن ذلك اي ثواب
الواجب والمراد من ثوابه الاكمل كما علمت ولا يخفى ان ينقص مضاعف
نقص بالتحقيق والتشديد ومن اللغة الاولى قوله تعالى
ثم لم ينقصكم شيئا في الفصحى والثانية ضعيفة واما انقص
ينقص فليس بلفظ اصلا وان تركها هذا او جدي بضمير الثاني
وكان الراسب بقوله فان فعل الكمال يقال فان تركه بضمير
التكثير والخطب في ذلك سهل بان لم يأت بواحد منها
تصوير تركها فعيل يعاقب على اذناها شيئا في مقابلته في
ضمن التحقيق الا في وان كانت الطريقة التي حكاهما الشارح
توافق على ذلك كما علم مما تقدم فاقبل ان التمام لم يذكر مقابلا
فعيل يعاقب على اذناها غير مواب ان عوقبا شاربه ذلك
انما قد لا يعاقب بجواز تخلف العقاب عند اهل السنة خلافا

للمعتزلة

للمعتزلة كما تقدم التنبيه على ذلك لانه لو فعل فقط لم
يعاقب اي صح يكون تركه هو المترتب عليه العقاب لانه حيث كان
فعله فقط ما نفا للعقاب كان تركه مقتضيا للعقاب فان
تساوت احوالها في وقوع في تقاضيل المفهوم فتوابع الواجب
اي اذا فعل الكل وقوله والعقاب اي اذا تركها وقوله على واحد
منها اي على فعله في الثواب وتركه في العقاب فعلت معا
او مرتبا تعميم في لحد سبق المفهوم وهذا الفعل فحتم صورتيان
ولا ينافي نظيره في الشق الاخر وهو الترك فحتم صورة فحتم
صور المفهوم ثلاث كصور المنطوق والمجموع ستة كما مر
وقيل في المرتب احولا قد عرفت ان هذه الطريقة توافق الطريقة
التي حكاهما المص في اربعة من الستة وهي صورنا الترك
وصورنا الفعل في المعية وتحت الفها في اثنين وهما صورنا الفعل
في الترتيب ومنشأ ذلك ان الطريقة التي حكاهما المص تفصل
بين التقاوت والتساوي لابين المعية والترتيب ولما هذه الطريقة
فهي بالعكس لانها تفصل بين الترتيب والمعية لابين التقاوت
والتساوي كما يوجد من كلامهم في تدبر الواجب ثوابا
اولا اي اعلاها فيما اذا تقاوت ولا احدها فيما اذا تساوت
كما هو الطريقة التي حكاهما المص والمراد ان الواجب ثوابا اولها
من حيث خصوصية كمالها هو التبادر ولذا كان خلافا للتحقيق
الذي تقاوتت او تساوت تعميم في كون الواجب ثوابا اولها
فلا فرق ان تقاوتت ثوابا او عقابا او تساوي لتأدي
الواجب به قبل غيره اي وان تأدي به الواجب قبل غيره كانت
ثوابا عليه وان كان المتأخر عليه اعلى وثواب ثواب المندرج

518

الى هذا جار على كل من الطرفين فعلى الاول ثواب ثواب المندوب
 على غير الاعلى في التفاوت وعلى غير الواحد الذي اثنى عليه ثواب
 الواجب من المساوي وعلى الثانية في المرتبة ثواب ثواب المندوب
 على غير الاول على كل من غير الخواي على كل واحد من غير
 الخواي والمراد بالغير المندوب غير الاعلى في التفاوت وغير الواحد في
 المساوي على الطريقة الاولى وغير الاولى في المرتبة على الطريقة
 الثانية لان ما ذكر ثواب الواجب هو الاعلى في التفاوت
 والواحد في المساوي على الاولى والاخر في المرتبة على الثانية
 فغيره هو مجموع ما تقدم وعلم من ذلك ان قوله ثواب
 الواجب متعلق بقوله ذكر فهو صلة وهذا كل ما
 ذكر من الطرفين يتفصيلهما لكن باعتبار المجموع لا باعتبار
 الجميع اذ بعض تفصيلهما لا يظهر فيه ذلك التماثل للمساوي
 لصورة على الطريقة الاولى وكلية على الطريقة الثانية فتدبر
 على ان محل ثواب الواجب اتم في الفعل وقوله والعقاب
 اي في الترك احداهما من حيث خصوصية اي من حيث
 كونه الاعلى وكونه الادنى على الطريقة الاولى وكونه الاول على
 الطريقة الثانية وقوله الذي يقع تحت لاحدهما من حيث
 خصوصية وانظر ما فائدة هذا التعليل نظر الناظر
 الواجب به اي وان لم يكن هو الواجب لانه واحد لا يعينه
 والتحقيق الحظوظ على محذوف والتقدير هذا الخلق
 التحقيق والتحقيق الخ وقوله الماخوذ مما تقدم اي من ان
 الواجب واحد لا يعينه التقدم في تقرير مذهبنا او وجه الاجد
 ان مقتضى كون الواجب واحدا لا يعينه ان محل ثواب الواجب

والعقاب

والعقاب احدهما من حيث احدها الامن حيث خصوصية وانما
 كان ذلك هو التحقيق لان فيه ترتيب ثواب الواجب والعقاب
 على نفس الواجب بخلافه على الطرفين السابقين انه
 اي محل ثواب الواجب وقوله احدهما من حيث احدها الخواي
 سواء تواترت او تساوت فعلت مما او مر بها لكن ذلك لا يحدد
 يتحقق بالاول فيما اذا فعلت مرتبة فيما ذكر به الواجب فيثاب
 عليه ثواب الواجب لكن من حيث انه احدها الامن حيث خصوصية
 كما مر به السمع في التفرع حيث قال حقا ان الواجب ثوابا
 في المرتبة اولها من حيث انه احدها الامن حيث خصوصية
 لكن غير منه الكمال بحيث هذا انما يظهر فيما اذا تساوت
 دون ما اذا تفاوتت لان التفاوت انما هو باعتبار الخصوص
 فكيف يقال انه ثواب على الاول ثواب الواجب من حيث انه
 احدها الامن حيث خصوصية واجاب في الايات بان التفاوت
 عن القدر المشترك والواجب ليس الا القدر المشترك الذي
 هو واحد لا يعينه ثواب الواجب لا يكون الاعلى واما التفاوت
 فلا يتعلق به ثواب الواجب لانه خارج عن القدر المشترك
 لكن يبقى الاشكال من حيث ان الاول له ثواب معين من حيث
 خصوصية فان حصل بتمامه لم يتفاوت الحال بين كون الثواب
 من حيث انه احدها او كونه من حيث خصوصية وان سقط بعضه
 فهو في غاية الاشكال وكيف يسقط ثواب رتب على فعل واحد
 بشرطه انه يتصرف ويمكن ان يختار الشق الاول وهو انه قد
 يحصل بتمامه الا ان الزائد على القدر المشترك ليس من ثواب
 الواجب فيكون من ثواب المندوب فليحرس والا كان من

فقد بر
تلك الحبيبة واجبا اي والا يكن احدها من حيث انه احدها بان
كان احدها من حيث انه احدها بان كان احدها من حيث
ذلك الخصوص كان واجبا من تلك الحبيبة وهو خلاف ما تقدم
من مذهبي وانما في ذلك جمع كماله بانه لا يلزم من ترتيب
ثواب الواجب عليه بعد التمام كونه الاجاب السابق متعلقا
به من حيث خصوصه اذ لا مانع ان يقال افضل احد هذه الامور
وان فعلت منها كذا فلك كذا وان فعلت كذا فلك كذا ورتبه
في الايمان بان ترتيب ثواب الواجب من حيث انه واجب على
الخصوص من حيث الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص
مما لا يعقل كما لا يخفى مع صدق التامل واما ما استند اليه
من قوله اذ لا مانع الخ فلا ينبغي ترتيب ثواب الواجب من حيث
انه واجب على الخصوص من حيث الخصوص فكلام الله في
غاية العفة اهنوع تصرف حتى ان الواجب ثوابا الخ
تفريع على التحقيق المذكور وصرح به للرد على القيل الخ في
الله وكذا يقال في كل من الزائد الخ اي على التحقيق المذكور
انه يشاهد الخ فقول القول عليه اي على كل من الزائد
على ما يتبادر به الواجب لامن حيث خصوصه اي هو
كان حيث كونه سوى الاعلى وسوى الاول ويجوز
تحريم واحد لا بعينه من اشياء معينة هلا قال والنهي واحد
مبهم من اشياء معينة كالامر في جميع ما تقدم وكان يستغنى
عن قوله خلافا للمعتزلة وعن قوله وهي كالتحريم مع انه انبى
بالمقابل اذ يحسن مقابلة الامر بالنهي لا التحريم ولذا لم يعب
الله فيما ياتي حيث قال النهي عن واحد مبهم من اشياء معينة
فقد بر

وهو اي الواحد لا بعينه من اشياء معينة وقوله
القدر المشترك بينهما اي بين تلك الاشياء المعينة وفيه ما تقدم
اعتراضا وجوابا في ضمن اي معين منها اشار به الى انه
الواحد لا بعينه انما يحرم في ضمن معين من الاشياء المعينة لا محرم
عنها اذ لا تحقق له محرم واعني لا محرم في كل ما لا تحقق له فالتعين
من ضرورة تحققة فلا ينافي ان المحرم واحد لا بعينه كما يصح
كلام الله فعلى المكلف تركه في اي معين منها وله فعله الخ
اعتراض بان تحريم واحد لا بعينه من اشياء معينة الذي هو القدر
المشترك بينهما يقتضي الكف عنها كلها لتحقيق القدر المشترك
في كل منها فيؤدي ذلك الى تحريم الكل فينتفي الحرام بالخبر كما قال به
الشافعي واجيب بان تحريم واحد من اشياء معينة في قوله ان يقال
ترك احد هذه الامور ولا سيما ان الكف عن احدها في ضمن
اي معين منها كاف في امتثال ذلك وان فعله في ضمن ما عداه
لانه لم يخاطب بتركه في ضمن الكل بل في ضمن اي معين منها فهو
بالخير فاما ان يتركه في ضمن هذا واما ان يتركه في ضمن هذا
وهكذا افاده الكمال وشيخ الاسلام اذ لا مانع من ذلك
تقليل لقوله ويجوز تحريم واحد لا بعينه الخ خلافا
للمعتزلة في منعهم ذلك اي في منعهم تحريم واحد لا بعينه من
اشياء معينة لما تقدم عنهم فيها اي من قولهم ان تحريم
الشيء الواجب به لما فعله او تركه من المفسدة التي يدركها
العقل وانما يدركها في المعين فيما تقدم فيها اي من
الاقوال الاربعة والتفريع على كل منها فيقال على قياسه
اي على قياس ما تقدم فيها وقوله النهي عن واحد مبهم من اشياء

٢٢٠

معينة الخ اي بنا على ورود صيغة باتفاق هذه الاقوال
 بخلاف القول الذي اورد على ما تقدم فتدبر
 لا تتناول السمك او اللبن او البيض اي ترك تناول احدهما
 المتحقق في ضمن اي معين منها كما علم مما هي بحكم
 واحدا منها لا بعينه بالمعنى السابق اي حال كونه مفسرا
 بالمعنى السابق وهو القدر المشترك بينهما في ضمن اي معين
 منها وقبل مجرم جميعها يجري هنا ما تقدم من كون
 الخلاف بين هذا القول وما قبله لفظيا او معنويا كما لا يخفى
 فيعاقب بفعله الخ ظاهر ان العقاب والثواب
 على الكل وقد تقدم في تلك المسألة توضيح ذلك
 فقديمه ترك هذا دون الفعل فيما سبق لان ثواب تلك الحرام
 يتوقف على قصد الامتناع بخلاف ثواب الواجب
 ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها اي لان التوبة انما
 تعلق بها على وجه الاكتفاء بترك واحد منها وقبل المجرم
 في ذلك اي في النهي عن واحد لا بعينه من اشياء معينة
 بواحد منها معين عند الله تعالى وانه في الظلم لئلا يعلمها
 بتمام المراد واحد منها معين عند الله تعالى ولا يختلف
 باختيار المكلف ليعاير هذا القول ما بعده لانه عليه واحد
 منها معين عند الله تعالى ايضا الا انه يختلف باختيار المكلف
 كما تقدم نظير في المسألة السابقة ويسقط تركه
 او تركه غير اي لان النهي في الظاهر عن غير معين فلهذا
 خفف بسقوط الواجب بتركه او تركه غير وقبل المجرم
 في ذلك اي في النهي عن واحد لا بعينه من اشياء معينة وفي كون
 هذا

تركه مع

هذا القول من فروع القول قبله ما تقدم في تلك المسألة
 ما يختار المكلف للترك فيتركه ان الحرام وانظر بالحرام
 عند صاحب هذا القول فيما لو لم يختار المكلف شيئا للترك بان
 لم يترك واحدا منها وكذا لو ترك الكل بان يتركه دون
 غير تصوير لاختيار المكلف لأي واحد منها اي تصوير لقرينة
 اختياره لانتفاء اختياره لانه غير المترك وان اختلف الخ
 الواو الحال من قوله ما يختار المكلف وعلى الاول اي
 الذي هو رأينا وهو ان النهي عن واحد مع من اشياء معينة
 مجرم واحدا لا بعينه وقوله ان تركت كلها الخ اشارة بذلك
 الى التفاصيل الستة المتقدمة نظير هذه المسألة السابقة مع حكاية
 الطريقتين السابقتين والاشارة الى انها خلاف التحقيق وذكر
 التحقيق على طبق ما سبق الا انه قد مر بعض التفاصيل على بعض
 كما يظهر بالتأمل او فعلت اي معا او مر بها كما يعلم مما
 بعد وهي متساوية او بعضها الخ ارجع لكل من الفعلين
 قبله ولذلك فالشيخ الاسلام انه حال من ضمير الفعلين قبله
 انه لو كان نظر فيه بان يترك عليه نوارد عاملين على معوله واحد
 ودعوى انه من باب التنازع مردودة بان لا يكون في الحال
 لانه يقتضي الاضمار في احدهما والحال لا يكون ضمير على
 ان الحال هنا جملة والصواب انه من باب اخذ من الاول له لانه
 الثاني لانه من باب التنازع اخف عقابا وثوابا اي واشد
 كذلك وكان ذلك المناسب لما تقدم في المسألة المتقدمة
 يقول ثوابا وعقابا وادني كذلك لكن ما ذكر يستلزمه ولا يخفى ان
 في قوله عقابا وثوابا مع ما قبله لف وليس مشوش فقول

ثواب الواجب أي إذا تركت وقوله والعقاب أي إذا فعلت
 مما أومر بها فقول على ترك فعل واحد منها تحت ثلاث صور
 وهي ما إذا تركت أو فعلت معاً أومر بها في المتساوية وهذه الثلاثة
 نظير صور المفهوم الثلاث المتقدمة في قوله فإن تساوت
 الخ وقوله على ترك أسد ها وفعل أخفها تحت ثلاث صور وهي
 ما إذا تركت أو فعلت معاً أومر بها في المتفاوتة وهذه الصور
 الثلاث نظير صور المنطوق الثلاث المتقدمة في كلامهم
 وقوله وقيل العقاب في المرتب الخ أشار به إلى الطريقة الثانية
 التي أشار إليها فيما تقدم بقوله وقيل في المرتب الواجب أي
 الخ وقد عرفت أنها نوافع الطريقة الأولى في أربع صور وهي
 صور ترك صور الفعل في الطعية وتحت الغها في صور ترك
 وهما صور الفعل في الترتيب وهذا كله خلاف التحقيق كما
 علمت مما سبق على ترك فعل واحد منها فيه مع ما قبلها
 لف وشر مرتب وكذا قوله على ترك أسد ها وفعل أخفها
 سواء فعلت معاً أومر بتأجيل لضمي المتساوية والمتفاوتة
 وإنما اقتصر فيه على الفعل لأن الترك لا ينافي فيه ذلك التعميم
 وقيل العقاب في المرتب الخ وجب إدخال هذا الفعل مع
 التحقيق المذكور بعده في تشبيه المص أنه أشار إليها فيما سبق
 بقوله فعيل الواجب الخ فيكون سائر الهمما هنا بالتشبيه فتدبر
 لا يمكن أن يكون الجرم برأي باخرها ونياب بواب
 المندوب الخ هذا جار على كل من الطريقين كما تقدم نظير
 على ترك كل من غير الخ أي على كل واحد من غير الخ والمراد بالغير
 المذكور غير الواحد الذي استب عليه ثواب الواجب المتساوية
 وغيره

وعلى أسد ها في المتفاوتة لأن ما ذكرته ثواب الواجب واحد
 منها في المتساوية والاسد في المتفاوتة فغيره هو مجموع ما تقدم
 وعلم من ذلك أن قوله لثواب الواجب صلة لقوله ذكر
 والتحقيق الخ عطف على محذوف كما مر في نظير وكان عليه أن
 يقول الخا خور ما تقدم يشير إلى وجه كون ما ذكره تحقيقاً إلا
 أن يقال أنه أنكل على علمه مما سبق من حيث أنه أحدها
 أي لأم من حيث خصوصه حتى أن العقاب في المرتب الخ
 تفرع على التحقيق المذكور وصرح بالرد على القيل الثاني
 على آخرها أي التحقيق الأحادي كما أشار إلى ذلك بقوله
 من حيث أنه أحدها من حيث أنه أحدها أي لأم من حيث
 أنه سوى الواحد في المتساوية وسوى الأسد في المتفاوتة
 وقيل زيادة الخ هذا القيل ينال في ورود اللغة بطريقة
 والاقوال السابقة تنازع في جوازها كما نرى به عبارة
 لم ترد به الخ يريد عليه أنه لا بحث للغة عن تحريم ولا تحليل لغيا
 ولا إثبات لأن ذلك من وظائف الشرعية لا من وظائف اللغة
 ويجاب بأن المراد لم ترد بطريق اللغة كما أشار إلى ذلك السبق بقوله
 حيث لم ترد بطريقه يقتضي أن عدم ورودها بطريقه علم لعدم
 ورودها به لأن الأقرب لها من معاني الحيثية أنها هو التعليق
 وقد عرفت أنه لا بحث للغة عن ذلك فتدبر حيث لم ترد
 بطريقة أي التي هي الصيغة وقد بينها بقوله من الهي أي المنطوق
 لأنه هو الطريق كما لا يخفى وقوله تعالى الخ هذا أجواب عما
 أورع على هذا القيل من أنه قد وردت به اللغة فإن قوله تعالى
 ولا يقطع منهم أثماً أو كفوراً صيغة مني عن طاعة واحد من سيئين

ويحصل الجواب أن هذا إنما يكون طريقاً لذلك لو كان نهياً
 عن طاعة واحد منهم منهم وليس كذلك بل هو نهى عن طاعة
 طاعتهم عن طاعتهم وليس كذلك بل هو نهى عن طاعة
 بقوله قلنا الخ وحاصله أن الصيغة في نفسها على الذي عن واحد
 لا يصح في طريق ذلك ولا ينافي في ذلك من طاعتهم ظاهرها بالاجماع
 فقد ثبت ورود اللفظ بذلك الطريق غاية الأمر أنه منع من حملها
 على معانيها الأصلية ما أفاده في الآيات فلما اجماع
 المستند الخ إنما تعرض للمستند في مقام الجمع أنه كان يكفي أن
 يقول قلنا اجماع صرفه الخ لأن اجماع لا يعقل صرفه اللفظ
 المذكور عن ظاهره المستند الذي هو ما من الكتاب أو السنة
 مسألة المراد بها الجنس فيشمل الواحد والأكثر كما في فرض
 الكفاية أي فرض موصوف بكفاية بعض المتكلمين في القيام به هو
 مؤاضفة الموصوف لصفة وكذا سنة الكفاية لنفسهم
 وإلى فرض العين لصفة لفرض الكفاية فهو قسم من قسمي مطلق
 الفرض المتقدم جزء أي في قوله فإن اقتضى الخطأ
 الفعل اقتضاهما فإيجاب فإنه يؤخذ من تعريفه الواجب
 وقد تقدم أن الفرض الواجب مترادفات فيكون هذا الواجب
 هذا للفرض أيضاً ويصح في المتقدم الرفع على أنه صفة مطلق والخ
 على أنه صفة لفرض الأول هو الذي يدل عليه كلام الشافعي في
 قول المص سنة الكفاية لفرضها حيث قال المنقسم إليها والسنة
 العين مطلق السنة المتقدم منه لأنه يعني فيه الرفع على أنه
 صفة مطلق ولا يصح فيه الرفع على أنه صفة لسنة مهم الخ لهم
 هو ما بهتم ببيانها وأعلم أن أصل هذا التعريف للفرضي فإنه قال
 كل مهم

كل مهم ديني يقصد الشارع حصوله من غير نظر إلى فاعله وقد
 حكاه الأفعي عنه في كتاب السير وقال أشار به إلى حقيقة فرض
 الكفاية وقد عيّن المص بالزيادة والنقص فخذ في قوله ديني لأنه
 ليس من شرط الكفاية أن يكون دينياً وزاد قوله بالذات لأن
 حذفه يقتضي أن فرض الكفاية لا ينظر إلى فاعله البتة وليس
 كذلك ولهذا كان متعلق الثواب والعقاب كذا قال الزركشي في
 شرحه وقال في البحر ما نصه فصل في فرض الكفاية قال
 الشافعي في تعريفه كل مهم ديني يراد به حصوله ولا يقصد به
 عين من يتولاه فخرج بالعقد الأخير فرض العين هو المراد منه
 ولا يخفى اختلاف لفظ التعريفين وأن الأول معنى واحد فاعلهما
 وقيل للفرق في كتابين أو أن الزركشي حكى أحدهما بالمعنى
 يقصد التقصيد له معنى حقيقي وهو الأول ومعنى مجازي هو
 الطلب والمراد هنا المعنى الثاني الذي هو الطلب للمعنى الأول
 الذي هو الأول لأنه فرض الكفاية فكم قد يختلف ومما رآه
 لا يختلف أفادة العلامة الناصر حصوله الأولى أن
 يقول بتحصيله لأن التقصيد أي الطلب إنما يتحقق بفعل كـ
 كما لتحصيل الحصول كذا قال العلامة الناصر ورر بأنه
 سلب التقصيد على الحصول إشارة إلى أنه المقصود بالذات
 وأن كان التكليف به من حيث القدرة على التحصيل حتى لو
 تصور حصوله بدون تحصيل لم يطلب تحصيل مطلقاً والتعبير
 بالحصول أولى من التعبير بالتحصيل فليتأمل من غير
 نظر الظاهر أنه جزء من التعريف لا خارج عنه نتيجة لما
 قبله كما نزع الناصر مطلقاً بما مر من أحدهما أنه مستغنى عن

اعتبار جزأ منه باستناد القصد إلى الحصول للاستعارة عن قات
 بقصر القصد عليه فلا يكون الفاعل مقصودا بالذات وثانيهما
 أن جعله جزأ منه يقتضي كونه في حيز القصد فيكون عدم النظر
 المذكور مقصودا ولا معنى له وكل منهما فرد واما الأول فلانا
 لاننا استعارة استناد القصد إلى الحصول عرفا بقصر القصد على
 الحصول وبسليم ذلك فهو خفي لا يكتفي بمثله في التعريف واما
 الثاني فانا لاننا استعارة اقتضا كونه جزأ أن يكون عدم النظر المذكور
 مقصودا اذ لا ينفك من العبارات الأربع بين قصد الحصول وبين
 عدم النظر المذكور وبهذا كل علم عدم حصول التعريف لمطلقا
 كما قيل الاطلاق عن التقييد بهذا التعيد ولا يشمل قصية فادارة
 الايات بزيادة بالذات أي بسبب ذاته فالسببية
 متعلقة بنظر أي يقصد حصوله في الجملة ان قلت أي فائدة
 لهذه العبارة مع انها ليست بأوضح من عبارة المصنف كما هو قضية
 التفسير فالجواب أن فائدة تعلمها بيان أن عبارة من قال
 يقصد حصوله في الجملة بمعنى عبارة من قال يقصد حصوله
 من غير نظر الخ فقول الله في الجملة بمعنى قول المصنف من غير نظر الخ
 وليس في قوله الله في الجملة إشارة لدعوى العلامة الناصر السابقة
 ببيانها فلا ينظر إلى فاعله الخ تفرع على قوله من غير نظر الخ
 ولا ريب أيضا في مقابلة المصنف للفرع عليه هذا هو الظن الذي
 ينبغي تفرع عبارة الله به الا بالمتبع أي الاسباب تبعيته
 للتعقل فالسببية متعلقة بنظر ضرورة الخ علة لكونه
 ينظر اليه بالمتبع وقوله ان في الفعل فتناول الخ تفرع على
 الاطلاق التفرع عن التقييد بقوله التفرع إلى ديني كما تقدم التنبيه عليه
 قوله

ما هو ديني أي المفضل الذي من جملة الدين وقوله
 ديني أي وما هو من الأمور المتعلقة بالدين كما هو
 والصانع العطف فيه للتفسير لأن الحرفة والصناعة بمعنى
 ولذلك قال الجوهري الحرفة الصناعة والصناعة حرفة
 الصانع وعمله وفسر ابن يعيش الصناعة بأنها ملكة نفسانية
 يقتدر بها على موضوعات ما وفيرها غير بانها العلم الحاصل
 من التمرن على العمل وظاهر أن الحرفة كالصناعة فيهما فرما
 مترادفان لغة واصطلاحا كما قاله شيخ الإسلام
 وخرج الخ عطف على قوله تناول الخ فرض عين أي فرض
 ستعين على كل عين فهو من أضافه العطف الموصوف للصفة
 كما تقدم في فرض الكفاية فانه منظور بالذات إلى فاعله
 لتعيل الخ وجه وعلم منه أن التعيد الذي أخرجه هو قوله من
 غير نظر بالذات إلى فاعله حيث قصد حصوله من كل
 عين لتعيل للتعيل قبله فالحبيبية هنا للتعيل أي
 واحد من المكلفين تفسير للعين أو من عين مخصوصة
 عطف على قوله من كل عين كما النبي صلى الله عليه وسلم فيما
 فرض عليه دون أمة أي وكغيره من الأنبياء فيما فرض عليهم دون
 أمهم هذا هو الصواب وأما قول أرباب الحق شيخي وكثير من
 فانه اختص بقيامه في الشهادة مقام اثنين ليس فرضا وكلامنا
 في الفرض وما قبله تصحيح ذلك من عمله على التعقل فردود لأن
 التعقل ليس هو الذي اختص به خزيمة فتدبر ولم يقيّد
 الحصول بالجزء الخ جواب عما يراد على تفرع المصنف من أنه شاملي
 لسنة الكفاية فكان عليه أن يقول منهم يقصد حصوله وقوله

جاء ما يخرج منه ستة الكفاية احتمل ان عن السنة عدلة
الحنفية وهو التقييد وقوله لان الغرض من الكفاية هو عدم التقييد
لان الغرض من الكفاية هو ان يكون غير مانع لعدم
بانه التعريف لم يزل شاملا لستة الكفاية فيكون غير مانع لعدم
تمييزه المعروف عن جميع ما عداه يعني نية تعريفه بالجامع المانع
وبالمطرد المتعكس وترى في الايات بانه استنبه عليهم لحوالهم
بغير فقد قال الرواية في حواشي التهذيب واشترط المساواة
في مطلقا لتعريف ليس مذهب المحققين قالوا المقصود من تعريف
التصور سواء كان بوجه مساو او بوجه اعظم واخص بغير شرط
في تعريف التمام ثم طال في بيان ذلك وقد قال السيد في حواشي
شرح الشريعة والصواب ان المعبر في تعريف كونه موصلا الى
تصور الشيء اما الكفاية بالكنة او بوجه ما سواء يميز عن جميع
ما عداها او عن بعضها الى ان قال واما الامتياز عن الكل فلا
يجب اه وعلى هذا افضل كلام المصنف فيما تقدم من ان الحد الجامع
المانع على الحد التام فليتأمل وذلك اي تمييز فرض الكفاية
عن فرض العين وقوله بما ذكر اي من التعريف مع عدم التقييد بالجرم
وزعم اي فرض الكفاية نحو اشار بعبارة بالزعم الى ما فيه
من النظر كما سيذكر ان شاء الله افضل اي اكثر ثوابا لان
اي فرض الكفاية وكذلك الضمير في قوله به الكافي صفة
للقيام عن عهدة اي عن عهدة التكليف به جميع
المكلفين نايب فاعل يصان وقوله عن الاثم صلة يصان
المقرب صلة للاثم وقوله على تركه لاي على تركه المكلفين لفرض
الكفاية بالقيام به اي بفرض العين وقوله عن الاثم صلة

يصان

يصان القائم نايب فاعل يصان وقوله عن الاثم صلة
يصان فقط اي دون غيره من باقي المكلفين والمقارن
المقابل لكلام المصنف وان لم يتعرضوا الى صريح الا
فقد تعرضوا له ضمنا لان ائمتنا قالوا تبعا للامام الشافعي رضي الله
عنه ان قطع طواف الفرض لصلاة اجتنافه مكروه لانه لا يحسن
ترك فرض العين لفرض الكفاية فقتضى تعليلهم ان فرض العين
افضل من فرض الكفاية وهو الاوجه ولا ينافي ذلك ما قالوه فيها
لواشرف شخص على الفرق ولم يتمكن الصائم فرضا من نقاذه
الا لا افطار من تقديم نقاذه على الصيام لان هذا التقديم ليس
للافضلية بل لخوف الفوات ولذلك قد مر على النقل على الفرض فيها
نواجع كسوف خفيف فوته بالاجحلا ومكتوبة لم يفتق وقتها
شيخ الاسلام فيما علت انما قال ذلك طلبا للصدق وتحقيقا
له ان فرض العين افضل اي من فرض الكفاية لشدة
اعتنا الشارع به اي بخلاف فرض الكفاية بقصد حصول
الحوالي بسبب طلبه حصوله نحو في الاغلب انما قال ذلك احتملا
مما خص به صلواته عليه وسلم او غير كما قاله شيخ الاسلام
ولما رضى هذا دليل الاول مقدمة على العلول واسم الاشارة
عائد للتعليل المذكور وهو قوله لشدة اعتنا الشارع به نحو قوله
بدليل الاول التعليل السابق وهو قوله لانه يصان بالقيام به نحو
وقد يقال المعارضة مفاعلة من الجاهلين فكل منهما معارض الا
ان يقال هذا أقوى من دليل الاول والضعيف لا يعارض التوكيد
اشار المصنف الى النظر فيه بقوله من عداي لانه انما يعبر به
غير المرضي بل قالوا انه زعم عطية الكذب وانه اشار الى اجتهاد

٣٣٥

الاشارة لانتاج الاشارة الاولى لان تتولى بالنظر للظاهر وتصميم
 بالنظر لما في نفس الامر فلا تنافي بين الاشارتين كما قال ايضاً في موضع
 الخواص بعزوه اي بسبب عزوه الائمة المذكورين بذلك
 قال عليه المفيد نعم للفرق ووقوله ان الامام اي امام المؤمنين
 وقوله سلفاً عظيماً اي الذي هو اجدد والاسناد ابو اسحاق الاخراني
 فانه مشهور عنه ففظاي وانما احتيج الى افادة ان الله سلفاً
 عظيماً فيه لانه مشهور عنه فقط فهو تحليل للحدوث والافلا يصح
 ان يكون تعليلاً لافادة المذكورة فتعين انه تحليل للمحذوف المتضمن
 وهو قوله وانما احتيج الى افادة ان الله سلفاً عظيماً فيه ووجه كونه
 تعليلاً لذلك ان شهرته عنه فقط تقتضي انفراد به ولا يكون له
 سلف فيه كما اقصرت الاظهر ان الكافي هذا للتعلييل فيكون
 ذلك تعليلاً لكونه مشهوراً عنه فقط وهو اي فرض الكفاية
 التي حاصله انه اختلف فقيل انه على البعض وهذا القول هو
 مختار المصنف واما الامام الرازي وقيل انه على الكل وليست بفعل
 البعض وهذا القول لو دل المصنف والجهور وانما اختارهم كونه
 على البعض لاستبعاد سقوط الواجب عن المكلفين بفعل بعضهم
 ورد بان لا استبعاد لذلك لانه لم يقصد حصوله من كل واحد
 منهم بل قصد حصوله من جهة في الجملة والحقيق بالاستبعاد
 ما يلزم على كونه على البعض من انه طائفة بتركه اخرى فعلت به
 كلفته به كذا قال الكمال وزيده في الايات بان هذا انما يتأخر
 لو ارتبط التكليف بالظن بتلك الطائفة الاخرى بعينها وحدها
 وليس كذلك بل كلتا الطائفتين على حد سواء في احتمال تعليل
 التكليف بهما من غير ضرورة لاحداهما على الاخرى فكل من الطائفتين

يجعل

٢٢٦
 يجعل ان تكون هي المكلفة على السوية واذا قلنا بالمختار الاخر وهو
 ان البعض منهم كل الامر الى ان المكلف طائفة لا بعينها وذلك قدر
 مشترك بينهم الطوائف فربطوا ذلك بكل طائفة على البدل ووجه فليس
 هذا انما يتم طائفة بترك اخرى لاستقرار جميع الطوائف في تعليل التكليف
 بهم بواسطة تعليله بالتقدير المشترك بينهم وعلى هذا فالفرق بين
 مختار المصنف وقول الجمهور ان الخطاب على قولنا لمع بكل طائفة بطريق
 السرية من تعليله بالتقدير المشترك وفي قول الجمهور بتعلق بكل طائفة
 ابتداءً هو كونه على البعض او الكل بمعنى كون المطلوب منه لفعل البعض
 او الكل يقتضي ان الفاعل منظور اليه بالذات وان زعم العلامة
 الناصر كما وضعه سمى على البعض ولو واحد الصدق البعض
 به وان كانت الآية لايتة انما تدل على الاكتفاء بالجماعة لان الامة
 الجامعة ولا يشك استدلال المصنف بها في لانه ليس المقصود الاستدلال
 بها على تمام المدعي بل المقصود الاستدلال بها على المدعي في الجملة
 لانه لا يتأخر على تعليل الوجوب ببعض ما صدق ان البعض ولهذا اعتبر
 باللام التي للاختصاص ولو ببعض الافراد دون بعض على اليق
 للاستقلال بالشعر بالاحاطة حساً او حكماً افادة العلامة الناصر
 وقا قال الامام تبع فيه العراقي والذي في محصول الامام انه على الكل
 كما قال الاستوى وغيره ويمكن ان الامام حرك في المحصول على قوله
 ووجه في غيره على قوله اخر فيكون له قولان للاكتفاء بحصوله من
 البعض اي ولو كان على الكل لم يكتف به لانه لا يحصل من البعض من
 من طرف الجمهور لانه انما اكتفي بحصوله من البعض لان المقصود كما
 علم وجود الفعل لا بتلك كل مكلف كما في فرض العاين كما قال الكمال
 في شرح الاسلام لا على الكل خلافاً الى الذي نص عليه الامام الشافعي

رضي الله عنه في مواضع من الامانة على الكل كما قاله الركني وغيره
وعليه فالفرق بين فرض الكفاية وفرض العين السقوط بفعل
البعض في فرض الكفاية دون فرض العين ولذا قال الله وسقط
بفعل البعض لا عنهم بترك اي ولو كان على البعض لم يأنوا بتركه
بل بانهم البعض سقط وسقط بفعل البعض قد عرفت ان هذا هو
الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية على هذا القول واجيب
اي من طرق القائلين بانهم على البعض ما قصد حصوله من جهة
في الجملة اي بان يقوم به بعضهم قال الله ويدلنا اختراجه قوله
تعالى ولئن شكرتم لازيدنهم لان الامر فيه انما توجه لامة من الخطابين
ويجوز في الاستدلال به علما اختاره المصنف لانه خطب فيه الجميع
بالامر بفعل البعض كما ذكره البيضاوي في تفسيره ولهذا استدله به
بعضهم لقوله الجمهور ورد بان الوجوب انما اتفاق بالامة وان
كان الخطاب للجميع وقال الشيخ في السلام ولو سلم ان الوجوب لم يتعلق
بالكل يجب تاويله في الآية ونحوها بالسقوط بفعل طائفة جمعا
بينه وبين قوله تعالى فانكوا الذين لا يؤمنون اهو واجاب
في الايات بان تاويل ادلة المصنف الظاهرة في مطلوبه كما لا يخفى في
الجميع بينهما وبين ظاهر قوله تعالى فانكوا الذين لا يؤمنون بانهم
ويجوز ليس اولى من العكس لذلك اهو قال بعض من قبل هو اولى بقاويه
بان الاصل في الخطاب بالاحكام الشرعية ان يكون عاما لا يخص
به بعض دون بعض ولكن ان تقول العموم متحقق على كلام المصنف
بناء على المزج من ان البعض منهم الا ان العموم عليه يدلي لا يستلزم
فقد روي عنه في الحديث في حيث قال خلافا للشيخ الامام
والجمهور قال اي في منع الطوائف فان اهل ذلك اي كفوفهم

به

بهم به واختار الخ لا يخفى ان المختار معتدلا وحجة قوله البعض
بهم خبر ولم يخرج الى رابط لانها عين المبتدأ في المعنى على
الاول اي الذي هو القول بانهم البعض البعض منهم اي حتى
عند الله اخذنا من المقابلة ان لا بعد في ذلك ولا مانع منه فالكيفية
بعض الافاضل من ان المراد انهم عندنا مع كونه معينا عند الله تعالى
كلام خال عن المستند اذ الدليل على انهم معين اي فيبقى كونه
مبهم فمن قام به سقط عن الفرض بفعل اي اذا كان من
المكلفين فلا يسقط بفعل المصنف نعم ان حصل المقصود بفعله كما في
صلاته على الميت وحمله ودفعه سقط الفرض بفعله وقضيته
التعيين يسقط الفرض انه لو فعل فرقة ثانية لم يقع فعله بافرضا
لسقوط بفعل الفرقة الاولى الا ان يقال المراد يسقط الفرض
سقوط المخرج كما عبر به جماعة فلا ينافي بقا الطلب ولهذا تنويع
الفرقة الثانية الفرض وثاب عليه ثوابه كما قال الشيخ الاسلام
لكن في بقا الطلب وقعة والذي يؤخذ من الايات سقوط الطلب
فليجوز معين عند الله اي وابهم علينا حكمه يعلمها الدنيا
ونفعل غير اي لان الخطاب لم يتعلق في الظاهر لا ببعض غير
معين وان كان معينا عند الله تعالى كما يسقط الدين اخذ اي
فلا استبعاد لسقوطه بفعل غير لان له نظيرا وقيل البعض
من قام به انظر ما يقول صاحب هذا القيل فيما لو لم يقم به احد
وفيه ما تقدم في نظيره من كونه من تقاسم ما قبله ولا فتنه
ثم مدار اي مبني فرض الكفاية على كل من قولي البعض والكل من
حيث الوجوب وعدمه ومن حيث السقوط وعدمه اخذنا مما يعتد
على الظن اي وجود او عدمه اخذنا مما بعد ايضا فعلى قول

البعض من ظن ان غير لم يفعل وقوله ومن لا فلا اي ومن لا
 يظن ان غير لم يفعل بان ظن ان غير فعل او علم ذلك او شك فيه
 او خلى ذهنه عنه فلا يجب عليه وقوله وعلى قول الكل من ظن ان
 غير فعل سقط عنه اي وبلا في ما اذا علم ان غير فعل وقوله
 ومن لا فلا اي ومن لا يظن ان غير فعل بان ظن ان غير لم يفعل
 او علم ذلك او شك او خلى ذهنه عنه فلا يسقط عنه فتوصل ان
 من ظن او علم ان غير فعل لم يلزمه اتفاقا ومن ظن او علم ان
 غير لم يفعل لم يلزمه عدها اتفاقا ومن شك في ذلك او خلى
 ذهنه عنه فعلى قول البعض لم يلزمه وعلى قول الكل لا يسقط عنه
 فعل كقول والحاصل ان الصور ست اربع متفق عليها وهي ظن
 الفعل وعدمه وعلم الفعل وعدمه واشتات مختلف فيهما وهما
 الشك وخلو الذهن ولا يخفى مناسبة الوجوب لقوله البعض
 والسقوط لقوله الكل ولذا لم يعبأ بالشك بالوجه في الاول
 وبالسقوط في الثاني بقي ما لو ظن ان غير لم يفعل فيما مضى
 وان لم يفعل في المستقبل وقضية كلام المحصول وغير انقطاع
 تعلق الخطاب به كذا وكذلك كتب بعضهم على قول الشك ظن ان غير
 لم يفعل اي ولا يفعل ايضا وعلى قوله من ظن ان غير فعل اي
 او يفعل قال في الايات وفيه نظر والوجه فيما تعلق الخطاب به
 حيث ظن اتفاق الفعل فيما مضى وان ظن حصوله في المستقبل
 اهو ملخصا ويتعين فرض الكفاية في قضية كلام المصنف ان
 في المسألة قولين مطلقا وليس كذلك فلا اتفاق على تعيينه في
 الجهاد كما اشار اليه الشك بقوله كما يجب الاستمرار في صف الفاعل
 جزءا افاده شيخ الاسلام اي يصح بذلك فرض عين هذا

بيان

بيان المعنى اللغوي ولذا عبرا الشك فيه باي ويكون غير ما لما
 يلزم عليه من قلب الحق اذ قد بينا المقصود فقال يعني
 مثله الخ ولذا عبرا فيه يعني في وجوب الاتمام قضيته انه
 ليس مثله في وجوب الشروع وهو كذلك لانه يجب الشروع في
 فرضه العاين ولا يجب في فرض الكفاية نعم يجب الشروع على من لا
 بد منه في اذا الفرض فان شروع طائفة امر لازم بحيث لو انفي
 العمل بجامع القضية اعتد به العلامة الناصر بان لا يصح
 كونه جامعا لزم اشتراكهما في وجوب الشروع واللازم منتف
 واجاب في الايات بجوابين اقدمهما كما قال انا لانسلم ان
 اللازم منتف لانه لا شك في وجوب الشروع في كل وان اختلفت
 من يتبادر به الفرض بهما لانه في فرض العاين الجمع وفي فرض الكفاية
 البعض لما عرفت من انه يجب الشروع فيه على من لا بد منه في اذا
 الفرض فتأمل فانه في غاية الحسن والدقة وقيل لا يجب
 اتمام هذا مقابل الاصح وكان مقتضى المقابلة ان يقول
 وقيل لا يتعين بالشروع فيه والمعنى واحد كما لا يخفى
 والفرق الخايع على هذا القيل وقوله ان المقصد حصوله في
 الجملة بخلاف فرض العاين فان المقصد حصوله مع النظر لفاعله
 فلا يتعين حصوله مما شرع فيه اي لانه غير منظور اليه
 بخصوصه كما لا يخفى فيجب اتمام صلاة الجماعة التي تقرب على
 كلام المصنف كما يجب الاستمرار في صف القتال اي الاتمام فرض
 الكفاية الذي هو الجهاد جزاء على من ان اختلف في غير الجهاد
 كما تقدم التنبيه لما في الانصراف عنه اي عن صف القتال
 واتمامه يجب الاستمرار في تعلم العلم الخ هذا واراد على القول الاول

وقوله لمن أنس بالمداي علم وقوله الرشد فيه أي النجاة في العلم
 وقوله من نفسه متعلق بقوله أنس وقوله على الأصح متعلق بقوله
 لم يجب ولقوله على الأصح قيد بقوله لمن أنس الخ إذا من لم يأنس
 من نفسه ذلك لا يجب عليه اتفاقا لأن كل مسألة مطلوبة
 بواسطتها منقطعة عن غيرها قضيتها تعين تمام المسألة الواحدة
 بالشروع في تعليلها ويمكن التزاهر ويكون التعليل بذلك مبينا
 لمزادهم لكن الظاهر خلافه فإنه يشيخ الإسلام وقال العلامة
 الناصر لا يتأني الاستمرار في تعاليم المسألة لأنها تعلق على
 ثبوت المحل للوضوح أو انتفاء عنه من حيث أنه ليس له على
 مجموع القضية ومردا لها الأول ولذا خص في وجوب الأمر
 بما زاد على المسألة دونها كما اختصه التعليل وما ذكره تبعا
 لاتباع الرخصة الخ استفيد منه أن لهم في حكاية الخلاف في هذه
 المسألة طريقتين الأولى أنه يتعين بالشروع على الأصح ومقابل
 الأصح أنه لا يتعين بالشروع وهذه الطريقة لابن الرخصة وتبعه
 المنص والثانية أنه لا يتعين بالشروع على الأصح إلا ما استثنى ومقابل
 الأصح أنه يتعين بالشروع وهذه الطريقة للفرزاني وتبعه البارزني
 فتدبر في مطلبه في باب الوديعه كان مقتضى الظاهر أن يقول
 في باب الوديعه في مطلبه إذا باب الوديعه في المطلب لا العكس
 إلا أن يجعل قوله في باب الوديعه بدلا من قوله في مطلبه بدل
 بعض من كل مما أنه يتعين بالشروع على الأصح ببيان
 ما ذكره تعالى في الرخصة في مطلبه في باب الوديعه بالنظر إلى
 الأصول أقدم مما ذكره البارزني الخ أي أوفق بالحق أقدم منه بالنظر
 إلى الأصول لأن جعل المتعين أصلا هو طريق وضع القواعد

الاصولية

الاصولية بخلاف الحاكم بعدم المتعين إلا ما استثنى فإنه ليس كذلك
 من أنه لا يتعين بالشروع على الأصح الخ ببيان لما ذكره البارزني
 في التباين تبعا للفرزاني إلا الجهاد وصلادة الجنازة وكذا الحج
 والعمرة وإنما استثنيت هذه الأربعة لشدة شبهها بالعيني ولما في قطع
 الأول من تحذيل المسلمين وكسر قلوبهم ولما في قطع الثانية من
 هناك حرمة الميت قاله الشيخ الإسلام وإن كان بالنظر إلى
 الشروع اضبط أي لا فائدة مع ما يتعين بالشروع ما لا يتعين به
 طريق المحصر وأشار من الرخصة في مطلبه في باب التعليل إلى أن هذا
 البحث للأمام جرى عليه الفرزاني وتبعه البارزني كالحاوي قال
 وهو يكون قائل بلزوم استثناء الحج والعمرة مع ما استثناءه من الجهاد
 وصلادة الجنازة فوافق لما اختاره أهله وهذا أصح في أن الخلاف
 بين الطريقتين لفظي كالتقصية كلام الله وهو غير ظاهر إلا أن
 خصت الطريقة الأولى بما استثنى الطريقة الثانية فتكون
 مفروضة في ذلك إلا الجهاد وما عرفت من أنه لا خلاف فيه فليحس
 وسنة الكفاية مما أضافه الموصوف لصيغة كالتقدم التنبيه عليه
 المنقسم إليها وإلى سنة العاين الخ صفة لسنة الكفاية
 فهي قسم من قسمي مطلق السنة المتقدم من حيث أي في قوله
 أو غير جائز من فذنب وقد تقدم من المندوب والمستحب القطوع
 والسنة متعارفة فيكون هذا المندوب حدة السنة أيضا ويتعين في
 المتقدم الرفيع على أنه صفة تطلق ولا يصح فيه الجعل على أنه صفة لسنة
 كالتقدم التنبيه عليه فقط كقوله أي كقوله في الكفاية وقوله
 فيها تقدم أي في نظرها ما تقدم كما بينه الشافعي بقوله وهو موافق لأي أربعة
 أحدها أنها من حيث التميز عن سنة العاين الخ أشار إلى ذلك

٢٢٩

المحيضة الى ان الغرض من سنة الكفاية عن سنة العين وذلك
حاصل بما ذكر فلا بد ان نعرف فيها ما مل لغرض الكفاية فكان
المصواب بتقدير قصد الحصول بغیر الجازم لغير فرض الكفاية
وفيه ما تقدم من اعتبارها وجوبا فتفطن من غير نظر بالذات
الى فاعله الظاهر من التعريف الا خارج عنه نتيجة لما قبله كما
تقدم في نظير من جهة جماعته في الثلاث قضية انما لا تكون
سنة كفاية ان لم تكن من جهة جماعته في الثلاث بل تكون سنة
عين وليس كذلك بل تكون سنة كفاية الا انما صار من مثل سنة
العين فلا يخرج بها نفسها عن كونها سنة كفاية لانه عارض فلا
اعتبار به كابتداء السلام وتسميت الطمس والتسمية للاكل
فيه رد على من زعم انه ليس لنا سنة كفاية الا ابتداء السلام وهو
في الاسلام شائئ وقد نقله عنه الطمس في شرح المحصر في رده
كما افاده الكمال فلا يتعلق بالثلاثة فغيرها مثلها وقد
نظم شيخنا سنة الكفاية في قوله

اذا هـ وتسحيت وفعل مميت هـ اذا كان مندوبا ولاكل سجلا
واضحة من اهل بيت قدروا ويرد سلام والاقامة فاعقلا
فدي سبعة ان جعلها البعض يكفي ويستطرد من سواء تكمل
ولا يخفى ان قوله ملا تالكيد لما استفيد من كاف التمثيل والافلا
حاجة اليه ثانيا انها افضل من سنة العين التي اختصه
الشيخ ابو زرعة بان العلة المستقصية لتفصيل فرض الكفاية على وجه
العين وهي السجدة في اسقاط الاثم عن الامة لا تاتي هنا اذ لا اثم
في الترك هنا ورد بان كما يحصل هناك اسقاط الاثم يحصل هنا
اسقاط الطلب وهو كاف في تفصيل سنة الكفاية كما اشار الى ذلك

بقوله

بقوله لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها
ومع ذلك فالوجه ان سنة العين افضل لسنة اعتبار الشارع
بها لتفصيل حصولها من كل مكلف في الغلب نظرا بما ذكره
شيخ الاسلام ولعل الله لم ينسب على ذلك لعله مما قدم هناك
بالكفاية وقد اعترض في الشرب عبارة على قوله لسقوط الطلب
الخاصة بلزم عليه ان الفرق الثانية اذ فعلت سنة الكفاية
من ترتيب الثواب على فعلها كما لفرقة الاولى وعلى ذلك منه ظاهر
قلو قال لسقوط اللوم اثر ترتيب على تركها بفعل العاقل بها كما
ملا بما استلقت في فرض الكفاية فان قيل اين النبي عن تركها حتى
يترتب عليه اللوم قلت يستفاد من الامر بها انه يفي عن تركها
لان الامر بالشئ يفيد النهي عن تركه اه يحذف ثانيا
انها مطلوبة من الكل الخ لوجري على اسلوب ما سبق لقالة انها
مطلوبة من البعض وفاقا للامام لا من الكل خلا فالجمهور
والشيخ الامام والمختار البعض بهم الخ وقيل من بعض
بهم اي عند الله كما تقدم وقيل معين عند الله اي واهله
عليها الحكمة يعطها الله تعالى وبفعل غير لان الطلب توجه
في الظاهر لبعض غير معين وقيل من بعض قام بها انظر ما ذكره
صاحب هذا القيل فيما لو لم يقيمها احد وفيه ما تقدم من غير فرق
من كون من تعارض مع القول قبله اول اي تصير سنة عين
من كون من تعارض مع هذا بيان للمعاني اللغوية ولذا عبر الله فيه
بانه ولكونه غير ملائم بلزم عليه من قلب الحقائق اورد فيه بيان
المقصود فقال يعني مثلها الخ ولذا عبر فيه بعبارة في ذلك
طلب الاثم على الاصح قضية انها ليست مثلها في ذلك طلب الشارع

وهو كذلك كما تقدم في نظير مسألة هذه المسألة معروفة بمسألة
 الواجب الموسع وبعبارة اليك في حالها كثر من الغم والمشكلين
 على إثبات الواجب الموسع بناء على أن جميع الخواص لا يحصل إلا
 وقت الواجب الموسع وقت لا بد أن يكون فيها في اجزائها الوقت
 كما يتغير في خصال الكفارة الأكثر من الغم والمشكلين
 أنها أعاد من لفيدان الأكثر من كل منهما إلا من مجموعهما الصاد
 بأكثر الغم وقليل من المشكلين وبالعكس ومجموع الغم وبعض
 المشكلين وبالعكس على أن الخواص جادون على أن تستفوت
 على أن الخواص وقدر الشاها والمجموع الأخبار يرفع ما بعد عن الأكثر
 وإنما حذفت المصداق حذف مع أن وإن مطرد جميع وقت
 الظاهر الخ الظاهر أن في العبارة قلبا والتقدير وقت الأجزاء
 وقت الظاهر لأن وقت الأجزاء هو المحكوم عليه لأنه ولذلك قال
 الشافعي في وقت أدائه الأول وقيل وقت أدائه الآخر
 وهكذا أوضح تطابق أول الكلام مع آخره والمراد بجميع وقت الظاهر
 كل جزء من أجزاء المجموع بدليل قول الشافعي في أي جزء منه الذي
 هو بيان مجموع وقدر أخير منهم عن ذلك بأنه وقت لا بد أن يفيد
 أن كل جزء من أجزاء الوقت وقت لا بد أن يكون مراد الشافعي بوقت الأجزاء
 في قوله في وقت أدائه المجموع أخذ من قوله الذي يسعه وغيره إذ
 الذي يسعه وغيره إنما هو المجموع لا كل جزء من أجزاءه وبذلك
 سقط اعتراض الناصر هنا كذا يستفاد من الآية وفيه أنه يلزم
 على هذا التقدير مخالفة كلام الشافعي في المصنف في المراد بالوقت
 الأجزاء وهو غير مناسب والأولى أن يراد بالمجموع جملة الوقت وثباته
 ذلك أن المقصود التكلم في المسألة على الوقت الموسع وذلك ليس
 إلا المجموع

إلا المجموع لا كل جزء وما استدلى به من قول الشافعي في أي جزء منه
 لا يدل له إذ لا شك في صحة ما قلنا فتدبر جواز تعبيره
 بالجزاء يفهم أن وقت الأجزاء هو إذا لم يبق من الوقت
 ما يسع الصلاة لخروج وقت الجواز ثم وهذا يرد على المصنف
 حيث زاد على الأصوليين فيما مر مسألة فعل البعض وهو كونه
 في الوقت فإنه يقتضي أن وقت الأجزاء لا يمتد إلى أن يبقى من الوقت
 ما لا يسع ركعة مع أن وقت الجواز لا يعتد به ذلك بل يخرج
 قبله وأجيب بأنه اقتصر هنا على المطلق عليه بين الأصوليين
 والغمها وأما تلك المسألة فتختلف فيها بينهم فعند الغم ثابتة
 بخلافه عند الأصوليين فما زاد ثم ليس من محل الاتفاق بل
 على طريق الغم فقط كما قاله شيخ الإسلام ونحوه
 عطف على الظاهر كما أشار إليه الشافعي بقوله أي نحو الظاهر وعدل إلى
 ذلك عن قول بعض الشارحين أي نحو وقت الظاهر لأنه هو الذي
 شئ المصنف كما لمضد في حل هذه العبارة من كلام المحقق وكان
 نكتته أن هذه المسألة معروفة بمسألة الواجب الموسع كما عرفت
 لا بمسألة الأوقات الموسعة والتقدير الأول هو الملازم للأول
 أن الواجب هو الظاهر ونحوه دون التقدير الثاني هو كمال
 وقت لا بد أن أي الظاهر ونحوه ففي أي جزء منه كونه يسع
 على كلام المصنف الذي يسعه وغيره فيه إنما أن المراد
 بوقت أدائه هو المجموع كما تقدم التنبيه عليه
 ولذلك أي كونه يسعه وغيره وقوله يعرف أي الظاهر ونحوه وقوله
 بالواجب الموسع أي الموسع وقته وقوله جواز الجمع
 الخ فاصل كلامه وقت الظاهر ضيق وقت الظاهر ونصيب جواز

٢٣١

على التميز المبين للنسبة الإضافية بعد تأخير عنهما فهو محذور على
 عن المضاف اليه لبيان ان الكلام في وقت اي اذ لم يتحقق
 عليه كما تقدم وقوله لا في الزمان عليه ايضا اي مضموما اليه
 من وقت الضرورة اراد بوقت الضرورة ههنا ما لا يسعها
 لانه جعله بيانا لما زاد على وقت الجواز وهو ما يسعها لا في جميع
 فما زاد عليه هو ما لا يسعها وهو المسمى عند الفقهاء بوقت الحرمة
 ولا يخفى ان ما لا يسعها اصداق بما يسع ركعة فأكثروا بما لا يسع
 ركعة فلهذا قاله وان كان الفعل فيه اراد بشرطه وقد اطلقت
 الفقهاء وقت الضرورة على مقدار ركعة فأكثروا من آخر الوقت
 وهو شامل لوقت الحرمة عند الفقهاء ايضا فتحصل ان وقت
 الضرورة بالعلم الاول هو عين وقت الحرمة وبالمعنى الثاني
 شامل له فكتبه شيخ الاسلام على قوله من وقت الضرورة حيث
 قال اي ومن وقت الحرمة ايضا غير مستقيم كذا في الايات
 وان كان الفعل فيه اراد اي عند الفقهاء لا عند الاصوليين كما تقدم
 وقوله بشرطه هو كون المفعول في الوقت ركعة لا اقل كما مر
 ولا يجب على الموضح هذا خلافا في خلال الخلاف الاول وانما
 قدمه على كل الاقوال الاربعة لانه جاء على القول الاول كما لا يخفى
 اي مراد التأخير منه به على انه الموضح في عبارة المصحح
 وقوله عن اول الوقت صلة الموضح بمعنى مراد التأخير
 العزم فيه اي في اول الوقت وقوله بعد اي بعد اول الوقت
 خلافا لفقهاء كما تقدم اي بذكر الباقي لا في من المستكبرين وغير محل
 الخلاف في العزم الخاص واما العام في جميع التكليفات فتتفق عليه
 فيجب اتفاقا العزم على فعل كل واجب اجمالا لانه من احكام الامان
 كما

قال شيخ الاسلام في قوله اخذ هذا القول هو المعتمد في
 الفروع عندنا كما قال النووي وسياتي ما في الجواب عن دليله وما
 يؤيد اتفاق اصحابنا على انه يجب العزم على الفعل عند ورود
 الامر المطلق عند التقيد بوقت او فور كما قلنا نقله الشيخ ابو اسحاق
 في شرح الميع وقوله في جميع التأخير انه يجب ان تعزم في وقت
 الاول وان باقي بها في وقت الثانية لتيميز التأخير الجازع عن غيره
 كما قال الكمال وزيفه في الايات بان الثاني يد بطلانها ضعيف
 اما في الاول فللفرق بين العزم في مسألة الامر المطلق والعزم
 في غيره لانه لا كالتقيد بدخول الوقت وهذا عقيدته واما
 في الثانية فللفرق بين العزم في جميع التأخير والعزم في مسألة
 اذ في ذلك اخل في الصلاة عن جملة وقتها الاصيل فلا بد من صاف
 عن التعمد وان الذي هو الاصل في التأخير هو ما تخلف ما نحن فيه
 هو المخصص بوجوب العزم اي في اول الوقت على الفعل بعد
 الوقت كما هو موضوع المسألة فذلك هو مذهب القاضي كما قاله
 امام الحرمين وابن القسيري خلافا لما ذكره المعصم من انه مذهب
 العزم في كل جزء من الوقت ثم نسخ عليه بان ذلك من هفتواته ومن
 الخطأ في الدين لانه ايجاب بلا دليل وهو مردود لانه لم يقل
 بذلك وانما قال بوجوب العزم في اول الوقت على الفعل بعد
 في الوقت وينبغي هذا العزم على سائر الاجزاء كما كان سحاب
 النية على سائر اجزاء العبادة بعد غروبها ليميز بينه
 الواجب الموسع عن المندوب اي لانه لو لم يعزم لم يميز عنه
 في جواز الترك متعلق بمحذوف اي المستوفين في جواز الترك اي في
 مطلق والا فالمراد في الواجب جواز الترك الى ان يضيئ الوقت

وفي المندوب جواز الترك مطلقا فلم يحصل تميز بينهما في مطلق
 جواز الترك فلذلك احتيج للتمييز بينهما بوجوب الغرم في كل واجب
 فتدبر واجيب بحصول التميز بغير ما يغير الغرم وهو
 فلا حاجة اليه والجب بهذا الجواب هو المصنف وناقض الكمال في
 هذا الجواب بان قصد نعم التميز الحاصل بتمييز المكلف عند تأخير
 الفعل عن أول الوقت لا التميز مطلقا حتى يكفي بهذا التميز
 الحاصل لا بغير المكلف قال في الأمان لا يخفى ضعف هذه
 المناقشة وأجابه جواب المصنف لأنهم إنما احتجوا بالتميز وهو حاصل
 بما ذكره المصنف واعتبار تميز المكلف مع تميز الواجب في نفسه محال
 حاجة اليه ولا دليل عليه أنه قد عرفت أن المرجح في الخروج
 هو القول بالوجوب وهو أي ذلك الغير وقوله أن
 تأخير الواجب عما الوقت يؤخر أي بخلاف تأخير المندوب عن
 الوقت فإنه لا يؤخر ولا يخفى أن هذا في التأخير عن جميع الوقت
 لأن أوله الذي الكلام فيه وقيل الخ هذا مقابله لقوله لا كثر
 أن جميع الخ وعبارة الشيخ خالفه ذهب كثير إلى أن الواجب لا يوجع
 بناء على أنه وقت إلا أن يفضل عن الواجب ثم اختلفوا في وقت
 إلا أنه على أربعة أقوال فقيل الخ وسائر الشك في ذلك بقوله
 والأقوال عند الأول الخ وقت أدائه الأول من الوقت أي
 الخ ومنه الأول منه وذلك الخ قد رويها في الصلاة بتمامها
 وكذا يقال فيما بعد مقتضى ذلك أن وقت الأداء محكوم عليه لابه
 بخلافه فيما تقدم وقد عرفت أن فيه قلنا فيما يظهر كما قرر بعض
 الأفاضل لوجوب الفعل بدخول الوقت بمعنى أن دخول
 الوقت علامة على تعلق وجوب الفعل بالمكلف فان أخرجه

أي عن

أي عن الأول من الوقت وأن فعله في الوقت غاية في كونه
 قضا إذا أخر عن أول الوقت حتى يأثم بالرفع لأن حتى
 ابتدائية كما نقله الامام الشافعي أي في كتابه الخ من الأدلة قوله
 عن بعضهم أي ممن يعني من المجتهدين في الفقه وقد حكاه ابن الحسين
 عن بعض الناس وحكاة بعضهم عن بعض الشافعية وكذا الامام
 في المعالم والبيضاوي في المنهاج فان أراد من الأصوليين فريب
 كما وقع في المحصول والمنقح لأن هذا القول لا يعرف عن الشافعية
 حتى قال والدالمه سالت ابن الرقعة عنه وهو أحد الشافعية
 في زمانه فقال لما تركت من الكتب المشهورة شيئا في المذهب الأول
 وقد طلبت منه هذا القول فلم أجده فعلم منه أنه لا يعلم خصيص
 من قال وأما القول الذي بعده فنقله أبو بكر الرازي عن الخفية
 أو أنه هم وظاهر كلام الامام في البرهان اختياره إفادة بعض
 الخافعي وإن نقل القاضي الخ أي فلا اعتداد بقوله لأن
 نقل الامام الشافعي أثبت واضبط على أن من حفظ حجة على من
 لم يحفظ على نقل الأثر أي بالتأخير عن أوله ونقله أي
 ونقل القاضي الإجماع ولا يخفى أن قوله نقله على مقدمة على
 معلولها وهو قوله قال بعضهم الخ يسد مسد الأدلة أي في
 دفع الأثر وقيل وقت أدائه الأخر أي الجزء الآخر وذلك
 الجزء بقدر ما يسع الصلاة بتمامها لأننا وجوب الفعل
 قبل ظاهره أنه لا يسقط الوجوب بالمكلف قبله وهو مقتضى قوله
 قبله فان قدم فيجوز وقال بعضهم أي الوجوب المضيق فتدبر
 فان قدم عليه أي على الآخر ولما كان ذلك قد يصدق بما لوصله
 قبل الوقت قال الشافعي بان فعله قبله في الوقت أي فتقدم الخ

أشار بذلك إلى أن الضمير المقدر في كلامه المصريح بالتعدي للمعلوم
 من قديم والتقدير هو تعجيل كتحصيل الزكاة قبل وجوبها في
 هذا القياس بأن تعجيل الزكاة إنما جاز لأنها مؤساة للفقير بخلاف
 ما هنا فلم توجد فيه العلة المحركة للتعجيل ثم وقال
 الخفية المتبادرة أن المراد جميع الخفية لكن لا الواقع أن المراد جميعا
 منهم والآخر هو أنهم قالوا بما قلنا وهو الصحيح عندهم كما نقله
 الزركشي وغيره من إفادة شيخ الإسلام ما لا يخفى أنه
 يصدق بكل الوقت أو الاستعارة الواجب وبكل جزاء وقع فيه الم
 يستفقه وقولنا أي الجزء الذي إنما ينظر على الثاني لا الأول
 ولعله باعتبار الغالب وأما قولنا كقولنا في هذا القول لا يتنازل
 عن مذهب الجمهور فهو ممنوع منعا ظاهرا لا اختصارا وقت
 الادعاء هذا القول فيما لا فائدة للفعل وفي الآخر وعدم الاختصار
 فذلك على مذهب الجمهور وأيضا هذا القول ينكر الواجب الموسع
 بخلاف مذهب الجمهور كما سيأتي في الشئ أي لا فائدة للفعل
 تفسير لقوله اتصل به الادعاء الفعوى ولما كانت الملائقة
 صادقة بالملائقة على وجه الأول وبالملائقة على وجه التصديق
 قال الشئ بأن وقع فيه لبيان الذي أن المراد الأول لا الثانية
 إفادة الاستاذ الخفي والآخر علم منه أن وقت الاداء
 يختلف بالفعل وعدمه فعند الفعل يكون ما وقع فيه الفعل
 وعند عدمه يكون آخر الوقت بأن لم يقع الفعل في الوقت
 أي بأن وقع بعد الوقت أو لم يقع أصلا فالآخر أي من
 الوقت لتعين الفعل فيه أي لانتها الوقت به وقال
 الزركشي الخ هذا ليس مخالفا لما قبله لأن الزركشي يقول بالوقت

الارض

الآخر في وقت الاداء من الخفية ولذلك لم يتعرض في هذه
 العبارة لوقت الاداء وإنما تعرض لكونه أن قدم يقع وأجبا بشرط
 بقائه مكلفا إلى آخر الوقت ومن الخفية من يقول بأن أن قدم يقع
 فلا يستقط الفرض كما نقله الأمدى وابن الحاجب وغيرهما وضعف
 الزركشي طريقه الزركشي بأن لا يلزم عليها كون الفعل حالة إيقاعه
 لا بوصف يكونه فرضا ولا نفلا وهو خلاف الحقيقة القواعد
 يمنع ذلك لا متصف بأحدهما في نفس الأمر لكنه يتوقف في الحكم الح
 التبيين وليس ذلك خلاف القواعد لأن الموقوفات كثيرة في
 الشرع لهايات بزيادة أن قدم الفعل إنما عبر بذلك
 مع شرط الوجوب وأن أخر بقا الشخص مكلفا كما يعلم من
 قول الشرط شرط الوجوب عنده الخ لصح قوله ومع ما قدم
 وأجبا فتدبر بأن وقع قبله في الوقت لما كان قوله فإن قدم
 الخ قد يصدق بما لو فعله قبل الوقت قال الشئ بأن فعله قبله في
 الوقت وقع ما قدم وأجبا استشكل العلامة الناهريان
 وأجبا أن كان حال الامقارنة لعاملها الزمان شرط الوجوب
 وهو البقاء آخر عنه والشرط إنما يتقدم أو يتأخر وإن كان
 حاله مستظرا لزم أن صفة الفعل وهي وجوبه توجد بعد انقضاء
 وأجبا في الأيات باختيار الشئ الأول لأن معنى وقع وأجبا
 شين فآخر الوقت وقع وأجبا كما يشهد لذلك قول الشئ المتين
 به الوجوب فالبقاء شرط المتين لوقوع وهو مقارن له لأن زمانها
 آخر الوقت وقد يرد على هذا الجواب أن نفس الوجوب متوقف
 على البقاء دليل أنه إذا لم يقع انتهى نفس الوجوب لوقوع ما قدمه
 فإلا وقد يجاب بأن كونه شرط المتين لا ينافي كونه شرط

للوجوب ايضاً لكن يلزم من تأخر الشرط عنه الشرط الا ان يجعل
 شرط الوجوب كونه في نفس الامر بحيث يبقى لا يتقارن بالمتعل
 ان يقال ههنا ثلاثة امور نفس الوجوب في نفس الامر وشرطه
 كونه في نفس الامر بحيث يبقى وهذا الشرط مع الشرط وشرط
 الوجوب في الظن وشرطه كونه الظن ان يبقى وهذا الشرط مع
 الشرط ايضاً وتبين الوجوب وشرطه البقاء وهذا الشرط مع
 الشرط ايضاً فليتنزه العبارة عن هذه الامور فقول المصنف
 وقع واجبا يجوز ان يكون المراد به وقوع واجبا في نفس الامر فيكون
 المراد بقوله بشرط بقاءه بشرط كونه بحيث يبقى في نفس الامر ويجوز
 ان يكون المراد وقوعه واجبا في الظن فيكون المراد بذلك الشرط كونه
 يبقى في الظن ويجوز ان يكون المراد به تبيين وقوعه واجبا فيكون
 المراد بذلك بشرط بقاءه في الفعل وهكذا يقال في قولنا ان
 فشرط الوجوب عند الخلق ان يكون الاخير وفق قوله المتبين به
 الوجوب فليتامل فان لم يبق كذلك اي بان لم يبق أصلاً
 او بقي غير مكلف الى آخر الوقت ولذلك مثل بمثلين فمثل الاول
 بالوقت والثاني بالجواز مكلفاً اي موصوفاً بصفة التكليف
 كما لو اخذ من قولنا فشرط الوجوب عند ان يبقى من ارادته
 الوقت بصفة التكليف فقول ذلك على ان المراد بقوله المكلف
 موصوفاً بصفة التكليف لا موصوفاً بصفة كلفه كذا قال العلامة الناصر
 وانظر الى المنع من ارادة ملة ما فيه كلفة ثم ظهر ان المنع ان لا يتبين
 كونه ملة ما فيه كلفة قبل اخره فتدبر اي بشرط المقدّم له
 بذلك الى ان الضمير على المقدّم المعاول من قدّم بشرط بقاءه
 قضية بغير انصاف بذلك كالمفهوم من صفة التكليف لو زالت بعد الفعل
 وعادة

وعادة في آخر الوقت لم يقع واجبا وسبقه الى التعبد بذلك الامدي
 وصاحب الحاصل وابن الحاجب وقضية في المحصول والمنع
 وغيرهما خلافاً كما يؤخذ من كلام الاسنوي في شرح المنهاج ونصه
 والثالث وهو ان الكرخي من الخفية ان الاقي بالصلاة في اول
 الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله
 واجبا وان لم يكن على صفة التكليف بان كان يجوز ان كان ما فعله
 نفلاً هكذا في المحصول والمنع وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة
 التكليف لو زالت بعد الفعل وعادة في آخر الوقت يكون ايضاً
 وكلام المصنف بانه لانه بشرط بقاءه على صفة التكليف الى آخر الوقت
 وسبقه الامدي وصاحب الحاصل وابن الحاجب الى هذه العبارة
 انه واجبا بعضهم بالنوع وها في آخر الوقت قائم مقام البقاء
 فالمراد بشرط بقاءه او ما يقوم مقام بقاءه وقع ما قدمه
 نفلاً اي لا يتقارن بشرط وقوعه واجبا فشرط الوجوب عند
 الخلق يقع على كلام المصنف لكن التعبد اعظم من المنع عليه لان
 التعبد يستعمل ما لو اخرج الفعل لقول الله وان اخرج الفعل عنه بخلاف
 المنع عليه وصح التعبد مع ذلك لانه يلزم من كون البقاء
 شرط للوجوب في الوقت كونه شرطاً فيما لو اخرج فليتامل
 ان يبقى من ادركه الوقت الخراي او ما يقوم مقام ذلك وهو عود
 صفة التكليف الى آخر الوقت بعد زوالها كما تقدم الى اخره اي
 الى آخر الوقت المتبين به الوجوب المتبادر انه المتبين بالجر على
 انه نعت للآخر ولا يرد ان المتبين بالبقاء الا بالآخر لان الآخر
 متعبد بالبقاء اليه فالمتبين بالآخر الذي حصل البقاء اليه وبعد
 انه بالرفع على انه نعت للبقاء الخاخذ من قوله ان يبقى مع ان فيه

٣٢٥

ركة مع قوله وان اخر عنه الفعل اذ يصير التقدير وان اخر الفعل
 عن البقا بصفة التكليف الى اخر الوقت ولا يخفى ما في ذلك وان كان
 صحيحا بوجه تكلف وبذلك يعلم ما في تعيين العلامة الناصح للوجه
 الثاني افادته في الايات **وان اخر الفعل عنه مبالغة في**
التيين بين بها ان الاخر المحاصل البقا اليه يتبين به وجوب الفعل
 قدم عليه او اخر عنه ويؤمر به قبله كخروج ذلك ما قد
 يقال حيث كان لا يتبين الوجوب الا بالآخر المحاصل البقا اليه
 لا يؤمر الشخص بالفعل قبله لعدم العلم بالوجوب اذ ذاك وجه
 الرفع ان الاصل بقاؤه بصفة التكليف فيؤمر به بناء على الاصل
 المذكور في حيث وجب اي بان بقي من اركانه الوقت بصفة التكليف
 الى اخر الوقت وقوله فوقا اذ انه مبتدأ وقوله كما تقدم عن الخفية
 خبر ولو قال ما تقدم عن الخفية باستقاط الكاف لكان اخر
 واظهر وكان الاول ان يقول وحيث الخ لا ان ذلك لا يصح تفرع على
 ما قبله الا ان جعل الفاعل المستقر بعبء للافصاح ولا يخفى ان ما
 تقدم عن الخفية انما اتصل بالفعل وهو وقت الايقاع واخر
 الوقت ان لم يتصل به وكذا عند الكرخي وحكي عنه الشيخ ابو اسحاق
 انه وقت الايقاع اي وقت كان وحكي عنه الامدي القولين معا
 كما نقله شيخ الاسلام **لان من هذا التعليل** بفاعله ما يبادر
 من قوله المص وقال الخفية من ان المراد جميع الخفية لا على ما هو
 الواقع من ان المراد جماعة منهم كما مر لاحتمال ان يكون الكرخي
 مخالفا له في الجملة قد ب **وان خالفهم فيما شرطه** اي والحال
 انه خالفهم في الشرط الذي شرطوه هو البقا فذكر المص دون
 الاول تفرع على التعليل مع الغاية والضمير لما شرطه والمراد بالاول

وقت

٢٣٦

وقت الاداء وصف بالاول لانه ذكر قبل ما شرطه في قوله الله
 فوقت الاداء الى قوله فيما شرطه وفي قوله المص والخفية ما اتصل
 الى قوله بشرط بقائه مكلفا افادة العلامة الناصح بزيادة
 العلوم مما قدمه تنبيهه على ان غلة عدم ذكره على ما قدمه من بيان
 مذهب الخفية وهذه المعلومات باعتبار ما يتبادر من قول المص
 وقالت الخفية من ان المراد جميعهم لا باعتبار الواقع من قوله المص ان
 المراد جماعة منهم لاحتمال ان يكون الكرخي مخالفا له في الجملة
 وقت الاداء قد ب **والاقوال** غير الاول مكنته للواجب الموسع
 واما الاول فهو مثبت للواجب الموسع كما تقدم لا تفاها اي
 تلك الاقوال على تقدم مضافا في اصحابها وقوله على ان وقت
 الاداء افضل عما لو اجب اي واذا كان كذلك فلا يكون هناك واجب
 موسع الله الذي يفضل وقت ادائه عنه ومن اخر الواجب
 المخالفا هو ان هذا جاز على القول الثاني بالتأخير عن اول الوقت
 وان لم يفلح الموت وعلى الثاني لا يصح لان الوقت عليه محصور في
 الاخر وعلى الرابع لا يصح ايضا فيما يظهر فليجرب المذكوري
 الموسع واسم الله بذلك الى ان هذا من فروع القول الاول
 بان لم يستعمل به اول الوقت مثلا اي او ثانيا او ثالثا وهكذا وقوله
 عقب ما يفسد منه مثلا اي عقب ما يسع من اول الوقت او من
 ثانيا او ثالثا وهكذا فتكون مثلا الثانية في مقابلة مثلا
 الاولى كذا يؤخذ من كلام العلامة الناصر والذي يؤخذ من كلام
 الكمال شيخ الاسلام مثلا الثانية ليست في مقابلة مثلا
 الاولى بل اشار الى ان قول المص مع طعن الموت ليس للتفريق بل
 للتعليل لان طعن الجسد او الاعضا او الحيض كذلك فاعلم على فطن بسبب

الفوات ولا يصح جعله واجبا الى ما يسهل ايضا الشارة الى ازالة
 الشك على ما يسهل ايضا لان الشارة على ما يسهل داخل فيما يسهل
 فلا حاجة الى الاشارة له بخلاف كون العصيان واضحا ان قصد
 التأخير عن جميع ذلك الزمان بخلاف ما لو قصد التأخير الى ان
 يبقى منه ما يسهل فقط او ازيد فانه لا يتجه للعصيان محملا الذي
 يتجه عدم العصيان بخلاف هذا التأخير هذا او مفهوم قول المصنف
 عقب ما يسهل منه انه لو اضر مع ظن الموت عقب ما لا يسهل منه لا يأتى
 وليس بعيد لكن لا نقل في ذلك اياه ايات من صرف الظن فان
 الواجب بالتأخير المبني على قولنا بالتأخير متعلق بالفوات
 وعلته الكمال ببعض وفيه بعد والتميز العلامة للتأخير متعلقة بالظن
 ومنع تعلقه بالفوات معللا بان مقتضاها انه متى ظن تسبب الفوات
 عن التأخير عصي وان لم يقع شيء من التأخير بل الظن كاف في
 العصيان وليس كذلك بل لا يصح الا اذا اضر وجوب ذلك ان
 الفرض وقوع التأخير بمعنى الشروع فيه لقول المصنف ومن اضر الخ
 فيصير محملا للعصيان بانه ظن تسبب الفوات عن التأخير
 الذي شرع فيه والحاصل انه شرع في شيء يظن انه يرتب عليه
 ذلك معصية فالمراد في الايات فان عاش اي على خلاف ظنه
 وفعله في الوقت اي بعد ان مضى من وقت الظن من
 يسع الفرض حتى يتجه القول بالقضا واما اذا لم يحض ذلك بل
 بقي منه بقية وفعله فلا يتجه القول المذكور نعم عليه يظهر من
 الخلاف فيما اذا وقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها خارج
 والاصح انه اذا وقع فيه ركعة فالتجميع ازا والاقتضا افادة التكامل
 فالجمهور قالوا لا يظهر اثر الخلاف فيما لو فرض ذلك في

الفوات ع

الجمعة

الجمعة حيث ادرك امامها بعد الوقت الذي تضيق بظنه هل
 يأتي بها الجمعة او يصلي ظهر الان الجمعة تعضي الجمعة وفيه القضا
 والاداء على وجوب القضا بها وان كان الراجح عدم وجوبه
 وفي القضا اذا كان ذلك في السفر وقتنا فائنة السفر لا تنصرف في
 السفر ولكن الراجح خلافه لانه في الوقت المقدر له شرعا
 اي ولا عبرة بالظن المبين خطاؤه اوشح الاسلام وقال
 القاضيان المحمدا مقابل لقول الجمهور لانه بعد الوقت
 الذي تضيق بظنه رده الامدي في الاحكام بما احصل ان
 الاصل بقا جميع الوقت وقت اللاد كما كان ولا يلزم من جعل
 الظن موحيا للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل حتى
 يتضيق الوقت بمعنى اننا اذا عاش وفعله بعد الوقت الذي
 ظن موته فيه لكن في الوقت كان قضا اياه وان بان خطاؤه
 اي فتبين خطأ الظن لا يضر في التضيق الحاصل بسبب ذلك
 الظن ويمنع من طرف الراجح بمعنى التضيق بالظن كما تقدم نقله
 عن الاهلي قفطن ومن اضر الواجب الى تضيق عدم
 عصيانية ذلك ظاهر على ما رجحه المصنف من عدم وجوب
 الغريم واما على القول بوجوبه وهو الذي رجحه النووي كما
 تقدم فالاصح عصيانه كما قاله شيخ الاسلام المذكور
 اي الموسع بان لم يستغل بداول الوقت مثلا اي لو تأنيه
 او بالشرع هكذا مع ظن السلامة تحمله يخفى ان ذلك متنافي
 مع قوله قبل مع ظن الموت في الشك والوجه انه في ظن السلامة
 لانها الاصل ولان الشروع لا يؤثر في الشك قال شيخ الاسلام
 من الموت اي مثلا لا يفتقر الموت من مواعيد الوجوب كالجحون

٢٢٧

وغلبة النوم ملحق بكذا في الايات الى اخره
 الوقت قال العلامة الناصر الاوفق بما مر ان يقول عني ما يسمع
 اهو مقتضى ذلك ان قوله الخ متعلق بالسلامة وهو الذي
 استظهر في الايات حيث قال والظاهر انه متعلق بالسلامة
 لا باخر لانه ينافي قوله ومات فيه اذ لا يصدق تاخير الخ الا
 ان بقي حيا الخ والغرض انه مات فيه مع انه يوجب استدراك
 قوله قبل الفعل اذ تاخير الخ مع كونه مات فيه يستلزم ان
 يكون موته قبل الفعل وينبغي ان يكون في معنى ظن السلامة
 فهو ظن السلامة الى ما يسمع متلبه فلا ومات قبل الفعل به
 وقد بقي من القدر المظنون ما يسعه وخرج فقد يقال لم قيد
 الشئ بقوله الخ ولعله اطلع على ان هذه المسألة مصورة في
 كلامهم بما اذا ظن السلامة الخ فذكرها اقتداء به اهو تصريف
 ومات فيه قبل الفعل اي وقد بقي منه ما يسعه وانما زاد
 الشئ قوله ومات فيه قبل الفعل وانصح به غيره لاجل مقابل
 الاصح قاله العلامة الناصر فالصحيح انه لا يصح قد
 عرفت انه ظاهر على ما رجح المهم لاعلى مقابلته فتنبه
 لان التأخير جائز له اي لان الواجب الموسع جازا للتأخير
 وقوله والفوات ليس باختيار دفع به ما قد يقال محل كون
 التأخير جازا اعلم يلزم عليه الفوات والالم يجز ووجه الدفع
 ان ذلك فيها اذا كان الفوات باختيارا ولذا لا يصح قطعا
 فيما اذا نام في اننا الوقت الى ان خرج كما قاله ابن الصلاح بن
 قال فان غلبه النوم فكلوت اهو وكفيلته ما اذا اظن يقضيه
 قبل خروج الوقت كما صرح به شيخ الاسلام وغيره وقيل
 يصح

يصح مقابل الصحيح وجواز التأخير مشروط بسلامة
 العاقبة يخرج جواب عن التعليل السابق للصحيح اعني قوله لان
 التأخير جائز له ورد هذا الجواب بان هذا الشرط الذي هو كونه
 العاقبة امر لا يمكن الاطلاع عليه فلو كلف بالعلم بمقتضاه لكان
 تكليف محال على ان سلامة العاقبة متاخرة عن جواز التأخير
 فلا يصح ان يكون مشروطا بها وجواب العلامة الناصر عن هذا
 على حذف مضاف اي يعلم سلامتها فان فيه صاحب الايات
 بان العلم بسلامة العاقبة متاخرا ايضا عن جواز التأخير لان
 العلم باخيره متحقق في الحال والجواز محكوم به في الحال عند
 هذا الغافل ايضا بخلاف ما الخ لا يخفى ان هذا مقابل للتقيد
 بالواجب المذكور في الصحيح والضعيف كالحج ومثله
 العمرة كما اشار اليه بالكاف فان من اخر الخ يمكن لعنف
 الخلاف بعد ان امكنه فعله المراد بالامكان هنا الاستطاعة
 المبينة في كتب الفروع بخلاف الامكان في قوله الاتي يمكن فعله فيه
 فان المراد به ان تسعة المدة ولو لم يرد بالامكان هنا ذلك لم يخرج
 في العيصان الى تأخير بعده وقد صرح الشئ باعتبار التأخير بعد
 ذلك الامكان حيث قال فان من اخر بعد ان امكنه فعله هو ايا
 مع ظن السلامة من الموت وبالاولي مع الشك في السلامة منه
 اوضح عدمها كما هو ظاهر الى مضي وقت الخ الاوفق بما مر ان
 يكون متعلقا بالسلامة وهو مقتضى كلام العلامة الناصر وجعله
 غير متعلقا بالسلامة باخر وهو صحيح ايضا اذ لا بد من كون
 التأخير الى مضي الوقت المذكور حتى يصح وعلم من ذلك انه
 يكفي في العيصان هنا التأخير عن اول هذه تسعة بخلاف ما تقدم

٣٣٨

فانه لا ينبغي ذلك في العصيان ثم لانه اذا اظن السلامة الى الوقت
ومات قبل الفعل فلا عصيان حيث كان الباقي بعد الوقت من
الوقت يسع الفعل فتدبر **نعمي على الصحيح** ان قيل يلزم
عليه الجمع بين جواز التأخير والعصيان وهو جمع بين متناهيين
اجيب بان الجواز نظر اللفظ اهر والعصيان نظر الماهي
نفس الامر كما قال العلامة الناصر ثم قال وفيه بعد شي اهر
واشار بذلك الى انه يريد على هذا الجواب انه يلزم منه ان يجوز
مسروطة بسلامة العاقبة وقد ضعف عن هذه المسروطة فيما
قبل هذه المسألة فحتاج الى الفرق ولهذا قال السيد الفقيه بين
ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما وقته العمر ان لم يجز تأخير
اصلا لم يكن موسعا قطعاً وان جاز فاما مطلقاً فلا عصيات
اذ لا تأخير بالجملة واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم ما مر كما
في غيره اهر ونقضاء ان ما وقته العمر من الواجب الموسع وقد
وقعت تسهينه بالواجب الموسع في كثير من كتب الأصول
كالصول وتخصر انه وهو وجيه لكن لو اخذ من الكليات
تسميته بذلك مجاز كما نية عليه والدالمصلا لا التحقيق ان
الواجب الموسع ماله وقت يتحقق انه يفضل عن ادائه وذلك
فيما وقته العمر غير متحقق ولذا كان جعله الخفية قسماً براسد وسموا
المشكل لانه لا يعلم زياردة وقته ولا عدم زياردة اهر لمخصصاً
والا لم يتحقق الوجوب اي والا يكن الامر كما ذكر بان كان
لا يعصى لم يتحقق الوجوب لانه العصيان **لازم** فتتحقق الوجوب
ونفي الملازم يستلزم نفي الملازم فان قيل هذا يعني جاز فيما قبل
هذه المسألة اجيب بان المستلزم لاننا تحقق الوجوب انتفاء

العصيان

العصيان مطلقاً ولا كذلك فيما قبل هذه المسألة لانه وان انتفاء
بعد الوقت لم ينتف لو عاش واخر حتى خرج الوقت كما قال العلامة
الناصر وفي كلام السيد الاشارة الى جواب اخر لكنه قريب من ذلك
ونفسه بخلاف الظاهر ويحتمل من كل وقت له غاية معلومة فان جاز
تأخيرها الى ان يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب ويرى عليها كما في
الايان انه كذلك في هذه المسألة لتحقق العصيان لو عاش
وخاف نحو العصب او تلف ماله كما صرح بذلك اصبنا ولا يخفى
انه يتضيق الوقت في الملهم الا ان يجاب بنحو ذلك وفيه ما فيه
فليتأمل وقيل لا يعصى من قول الله هذا الخلافة انه لو شهد
شهادة قبل موته فعلى الصحيح ترد لتبين فسقه بخلاف على هذا
الفيل قال الكمال يجوز التأخير لاي وجواز التأخير
له يستلزم عدم العصيان اذ لا تأخير بالجملة وهو قوي جداً
كما يعلم مما تقدم وعصيان الخمر تب على قوله يعصى على
الصحيح من اخر سفي الامكان هذا هو العقد وعليه نص
الزملي ونص عبارته ولو تمكن من الشك سنين ولم يفعل حتى
ما ان او غضب عصى من اخر سفي الامكان فيبين بعد موته او
عصيه فسقه والاخيرة بل وفيما بعد ها في المعصوب الى ان
يفعل عنه فلا يحكم بشهادته بعد ذلك وينقض ما شهد به في الا
بل وفيما بعد ها في المعصوب الى ما ذكر كما في نقض الحكم بشهوديان
فسقم وعلى كل من الوارث والمعصوب الاستتابة في قول النقص نعم
لويلق معصوباً جاز له تأخير الاستتابة كما في الروضة اهر ولا يخفى
ان لفظ اخر وصف لعاصم معتدراً من عام اخر ولو كان وصفاً
لسنة معتدرة لقال اخر كما قال العلامة الناصر ويمكن كما قاله في

الايات جعله وصفا لسنة مقدرة لنا ويلزمها بعمام فان المؤنث قد
يقول بالمدرك فيعطى حكمه يجوز التأخير اليها اي في نفس
الامر كما ظاهر واما في الظاهر فقط فالى الموت حيث لا عارض يخوف
عصب او تلف مال كما علم مما قدمناه وقيل من اولها من
قواند هذا الخلاف انه لو شهد شهادته بين الاولى والاخيرة من
سفي الامكان فان قلنا بان عصبانه من اخرها لم ترد شهادته وان
قلنا بان عصبانه من اولها ردت كالو بان فسق الشاهدين
لا ستر الرأى وجوز التأخير مشروط بسلامة العقادة
على ما فيه وقيل مستند الى سنة بعينها اي لانه لو فعل في اي
سنة لادنى فيكون عنه عدم الفعل غير منسوب الي سنة معينة
بل الى سنة قاضية مستقلة اي جنبها كما تقدم الفصل
المقدور للكلف في كلام المصنف هو ان النزاع يرجع في وجوب
ذلك الفعل وليس كذلك واما النزاع في وجوب الوجب الواجب
المطلق كما اشار اليه الشافعي ولذلك قال المعتزلي لا يخفى ان النزاع
في ان الامر بالشئ هل يكون امر بشرطه والافوجوب الشرطي
معلوم كما قطعنا كالوضوء للصلاة اذ لا معنى لشرطية الاحكام الشارع
بانه يجب الاتيان به او وكذا النزاع في ان الامر بالشئ هل يكون
امرا بسببه والافوجوب بالسبب معلوم قطعنا كفر بالكفر بالسيف
مثلا فانه سبب في قتله قد يبر الذي لا يتم اي بوجود الخواص
الشبه بهذا النسب الى ان موضوع المسألة ما يتوقف عليه وجوب
الواجب كالسور الى مكة بالنسبة للمحج لا ما يتوقف عليه وجوبه كملك
النصاب بالنسبة للزكاة فلا يجب تحصيل ذلك قطعا لان تحصيل
سبب الوجوب لا يجب ولو فرض الشئ قوله المصنف الذي لا يتم بما يتناول

ما يتوقف عليه العلم بوجود الواجب بان يقول الذي لا يتم اي
يتوقف عليه وجود الواجب العلم بوجوده لظهور وجه التقريع
الذي في قوله فلو تعدى ترك الحرم الخ لا يخفى ان المتوقف في
الفرع عين الاخير بين العلم بوجود الواجب الذي هو الترك لا
نفس وجود الواجب لانه لو وطئ واحدة وكانت زوجته في نفس
الامر كان الواجب الذي هو ترك الاحتمية موجودا لكن لم يعلم
به فلم يتوقف وجود الواجب على ترك واحد بل وقف العلم
بوجوده على ذلك كذا قال الكمال وقد سلك السبيل في هذا
المسلك حيث قال للقدمية قسمان احدهما ما يتوقف عليه وجود
الواجب والثاني ما يتوقف عليه العلم بوجوده وذلك بان لا يمكن
الكلف عن الحرم الا بالكلف على اليقين محج ما هو قال في الايات الذي
يظهر ان الشافعي عرض عن ذلك لعدم الحاجة اليه اذ يصدق في كل
من الفرعين الاخيرين انه يتوقف وجوب الواجب على وجه مبرر
شرعا فاعلم الواجب المطلق اي المطلق وجوب اخذ من
قوله الشافعي واحترز وبالمطلق عن المعيد وجوب الخ وقد قال
المعيد الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده
من حيث هو كذلك وانما اعتبر واقيد الحيثية لجواز ان يكون واجبا
مطلقا بالقياس الى مقدمة ومعيد بالنسبة الى اخرى فان الصلاة
بل التكليف باسرها موقوف على البلوغ والعقل فلهي بالقياس
اليها معيقة واما بالقياس الى الظاهرة والنسبة للقبلة ونحوهما
مطلقة وبالجملة فالاطلاق والتقييد امران اضافيان ولا بد من اعتبار
تية الحيثية في حدود الاسماء الاختصاصية كما صرح به صاحب الشفا
او ولذلك قال العلامة الناصر في تفسيره هو المطلق وجوب بالنسبة

المحترمة معينة وان كان وجوده معقدا بالنسبة الى مقدمة اخرى
 وفي كلام شيخ الاسلام رحمه الله ونظر الزركشي في هذا القيد بان الكلام
 فيها لا يتم الواجب الا به لافها لا يتم الواجب الا به المحترمة عنه
 بهذه القيد وبينهما فرق وقد عرفت ان موضوع المسألة ما يتوقف
 عليه وجود الواجب لا وجوده ولم يرد اعتبار الواجب بالواجب
 ولم يذكر المطلق فتدبر الالهي بالانقياد به واجب وجود
 الواجب تحريرا لمحل النزاع لما تقدم مما انه لا نزاع في وجوبه في
 نفسه وانما النزاع في وجوبه بوجوب الواجب سيما كان
 او شرط اخذ هذا التعميم من قوله وثالثها ان كان سببا في وقوع
 او تركنا لا لا خلاف فيه وانما الخلاف في السبب والشرط فهو تحريم
 لمحل النزاع ايضا وقا قال لا كثر من العلماء في قولهم بوجوب
 ذلك بوجوب الواجب اذ لو لم يجب تجاز ترك الواجب المتوقف
 عليه بحث فيه العلامة الناصر بان الواجب الذي وقع معارفا ان
 كان هو المقيد بوجوب الواجب كما هو قضية كلامه والمتالي غير
 لازم وان كان هو المطلق فاللازم من ذلك الدليل وجوب ذلك
 الفعل بوجبه ما هو غير محل النزاع لان محل النزاع وجوبه بوجوب
 الواجب كما افادته قوله سابقا بوجوب الواجب وقوله فيما ياتى
 وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقا واجاب في الرد بان باختيار
 السق الاول قال ويوجد لزوم المتالي بان المراجع ترك الواجب
 باعتبار هذا الاستحباب وذلك لانه يلزم من كون استحباب الشيء ليس
 استحبابا لما يتوقف عليه عدم ذلك الاستحباب استحبابا لذلك الشيء لان
 الشيء لا يتم بدون ما يتوقف عليه فاذا لم يكن استحبابا استحبابا للعدم
 ثبت استحبابه وانما استحباب ما يتوقف عليه بطريق اخر فلا يبعد في كون
 الاستحباب

الاستحباب المستعمل لذلك الشيء استحبابا لذلك الشيء ولا يخفى ان
 في الكلام على ملازمة اولي والاصل لو لم يجب تجاز تركه ولو جاز
 تركه تجاز ترك الواجب المتوقف عليه فليتامل وقيل اخذ
 من قوله وثالثها انه لا يجب بوجوب الواجب مطلقا اي
 سواء كان سببا او شرطا او قيدا غير من العلامة الناصر على المصداق
 بان الخلاف انما هو في الشرط لانه السبب كما نص عليه التفتازاني
 حيث لا خلاف في استحباب الاسباب فالامر بالقتل امر بغير
 السيف مثلا والامر بالاسباب امر بالاطعام انما الخلاف في غيرها
 انه وزينه في الايات بان هذا الاعتراض غير صحيح لانه ما ذكره
 عن التفتازاني غير مسلم فان من صرح بالخلاف في اي سبب است
 الحاجب كما سيذكره الله لان الدال على الواجب الخ اي لان
 الدليل الدال على الواجب الخ ويجاب عن هذا من طرف الاول
 بان دليل الواجب وان كان سببا عنه صراحة دال عليه
 نعم الاول وما على الخلاف في ذلك والثاني هو قول الجمهور وهو
 المنصور كما قاله الكمال وثالثها انه حاصله التفصيل
 بين السبب والشرط اي الاقوال اي المعالومة من السياق
 يجب اي بوجوب الواجب لانه محل النزاع كما علمت وقد يشعر
 بذلك قوله في المحذور فلا يجب بوجوب مشروط فقدر
 ان كان سببا اي بالواحد الثلاثة الاليت كما النار للاحراق
 لكن لما كانت النار ليست فعلا مقدورا بل ليست فعلا اصلا في
 السبب فاحيث قال اي كما سبب النار الخ فهو السبب في
 الحقيقة فيكون الامر بالاحراق امر به كالوقوعين الاحراق طريقا
 لرفع الكفار فانه يجب تحريمه ويجب اساس النار لهم بوجوب

بخلاف الشرط أي بانواعه الثلاثة فلا يجب بوجوب
 مشروط أي بل يجب بوجوب مستقل والفرق هو أن
 هذا القول الثالث المفصل بين السبب والشرط حيث قال
 بوجوب السبب بوجوب السبب وعدم وجوب الشرط بوجوب
 مشروط مع توقف الواجب على كل منهما لاستناد
 السبب إليه على متوسطة بين طرفي معلولها ووجد استناد
 السبب إليها يلزم من وجوده وجوده بخلاف الشرط مع
 المشروط فإنه لا يلزم من وجوده وجوده وقال إمام
 الحرمين في هذا القول رابع في المسألة وحاصله التفصيل بين
 الشرط الشرعي وكل من العقلي والعادي وأما السبب فيه
 فسكت عنه الإمام واختلف فيه ابن الحاجب والمصنف كاشف
 الشبه يجب أي بوجوب الواجب لأنه محل النزاع كما علمت
 وقد يشعر بذلك قول الشافعي لا يلزم أو عادي فلا
 يجب بوجوب مشروط فتدبر أن كان شرطاً شرعياً
 أي منسوباً للشرع لا اعتبار أباه وكذا يقال فيما بعد
 كترك ضد الواجب أي كترك العقوق في الصلاة الذي هو ضد
 القيام الواجب في الصلاة للعادر عليه كفصل جز من الأ
 لفصل الوجبة لا يتحقق غسل جميع الوجبة عادة لا بفصل
 جزء من الرأس فلا يجب بوجوب مشروط أي فلا يجب الشرط
 العقلي والعادي بوجوب مشروط فالضحية عائد للعقلي أو
 العادي وإنما اخذت لأن العطف بالواو لا يجوز
 مشروط عقلاً أو عادة بدون فيه مع ما قبله لغو ونشر
 فلا يقصد الشارع بالطلب أي لأن توقف وجود مشروط

عليه

عليه معنى عن قصده بالطلب والمنفي إنما هو قصده بالطلب
 بواسطة طلب مشروط لأنه محل النزاع فلا ينافي أن الشارع
 يقصد بالطلب استقلالاً فتأمل فإنه لو لا اعتبار
 الشارع له لو وجد مشروط بدون أي وحاشي في قصده الشارع
 بالطلب لأنه لا يتوقف وجود مشروط عليه لو لا اعتبار الشارع
 له فيحتاج إلى قصد به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلي والعادي
 فإنه لما توقف وجود مشروط عليها علم ما كان في طلبه غنية عن
 قصد هي العلم بالحاجة إليه في هذا المراد الشافعي وما قاله العلامة
 الناصر فهو بمنزلة بعيد عن المراد فلا فطيل بذكره وسكت
 الإمام عن السبب أي حيث فصل في الشرط بين الشرعي وكل من
 العقلي والعادي ولم يتعرض للسبب وله يخفى أن المراد أماً
 الحرمين لأن السياق في بيان مذهبه وهو أي السبب
 وقوله لاستناد الخ على متوسطة بين طرفي معلولها وقد علمت
 وجه الاستناد وقوله كالذي نفاه أي وهو الشرط العادي
 والعقلي والعادي فلا يقصد الشارع بالطلب أي بواسطة
 طلب مسببه فتدبر فلا يجب أي بوجوب مسببه لأن محل النزاع
 كما تقدم كما افترض بين الحاجب في مختصر الكبير أي السبب
 بمنزلة الارادات الذي اختصر من المحصول واختصر منه مختصر
 الصغير وشرح العضد وحاشا للعلامات السعد والسيد
 وقوله تحت القول الإمام أي حال كونه مختار القول الإمام
 الذي يدل عليه كلامه وإن لم يصرح به لأن فرض الكلام أنه سكت
 عن السبب وأعلم أن العضد حمل كلام ابن الحاجب في مختصر
 الصغير على اختيار وجوب الشرط الشرعي دون العقلي والعادي

ودون السبيل ايضا وزعم المصنف في شرحه انه يقع له في خرقه
 الاجماع الذي نقله هو فيما بعد وفيما لا يقول احد وجعل
 قول ابن الحاجب شرطاً شرعياً احترازاً عن الشرط العقلي والعادي
 لا عن السبب لانه اولى بالوجوب من الشرط الشرعي بلا شك
 وقد رده الله بان اوضح في مختصره الكبير بعدم وجوب السبب
 فيتعين حمل كلامه في مختصره الصغير على ما اوضح به في مختصره
 الكبير ودعوى ان ذلك يقع له فيما لا يقول احد ممنوعة لانه
 ذلك قول الامام كما يدل عليه كلامه ونزعه ان السبب اولى بالوجوب
 من الشرط الشرعي مردود بالمنع الذي ذكره الله وان كان مما سياتي
 والاعتراض بان ذلك يقع له في خرق الاجماع الذي نقله فيما
 بعد من دفع بان محل الخلاف غير محل الاجماع لان محل الخلاف
 وجوب السبب بوجوب مسببه واما محل الاجماع فوجوبه في حد
 ذاته فتدبر وقول المصنف اي في منع الموانع وقد تقدم نقله
 عنه في شرح المختصر ايضا وقوله في دفعه اي في دفع ما اوضح به ابن
 الحاجب وهو ان السبب الاستناد المسبب اليه كالذي نقاه الامام
 وقوله السبب اولى بالوجوب نحو مقول المقول المصنف ووجوبه
 الاولوية التي ارعاها المصنف ان السبب الاستناد المسبب اليه
 استنادنا طاهر من الشرط الشرعي كما يؤخذ من العرف السابق
 في الكلام على القول الثالث المفصل بين السبب والشرط
 ممنوع اي لانه لا وجود لمسببه بدون وجوده فهو مستغن عن
 الوجود اذ لا يحتاج الى اي شيء اخر الا اذا لم يكن تحقق ذلك
 الشيء بدون كما يؤخذ من توجيه قول الامام بما تقدم في قوله
 لا وجود لشرط عقل او عادة بدون فاعمل يؤيد المنع

ان السبب ينقسم الى اثنان اذ كان ينقسم كالشرط الى شرعي
 وعقلي وعادي فكيف يطابق القول بان السبب اولى بالوجوب
 من الشرط الشرعي مع ان السبب العقلي والعادي كالشرط العقلي
 والعادي بل اولى على انه لا يخفى ان السبب الشرعي لا يشترط ارتباطه
 بمسببه كالشرط العقلي والعادي لكان الشرط الشرعي افاضة
 الاسلام وهذه العلالة ترقى رائد على ما في الله كصفة
 الاعتاق له اي بالنسبة له فانها بالنسبة له شرط عقلي
 عند الاعمال الرائي وغيره اي ممن قال بان حصول العلم عقب النظر
 المصحح عقلي للعادي كما مر نعم الاستدراك على قوله منوع
 وهذا الاستدراك كما يبيد كلام المصنف في دفع المنع كما قاله
 شيخ الاسلام وجه التايد ان كان المقصد بطلب المسببات
 الاسباب كانت اولى بالوجوب المقصد بطلب المسببات الاسباب
 او رتبة الشهاب على ان هذا الكلام يخرج الاسباب عن كونها وسيلة
 فلا تكون معدومة للواجب بل هو الواجب بعينه واجابه في الايات
 بان المراد ان الاسباب هي المقصودة بالمباشرة لانها التي يمكن
 مباشرتها وهذا الانيا في المقصود بالذات حصول مسبباتها
 لانها التي في وسع المكلف اي في قدرته وطاقته
 واحترازوا بالمطلق عن المعقد وجوب الخ في ان الكلام فيما لا يتم
 الواجب الابد لا في لا يتم الوجوب الابد كما في هذا المختصر وبينهما
 وبينهما فرق كما تقدم عن الزركشي بما يتوقف عليه اي بما
 يتوقف الوجوب عليه كما يصرح به بمحتمل بقوله كالكافة وجوبها
 متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله فمقتضى توقفه على
 على وجوبه لا على المعقد كما قال العلامة الناصر كالكافة الخ

وكالجمع متوقف وجوبه على الاستطاعة فلا يجب تحصيلها
فلا يجب تحصيله أي لا تحصيل سبب الوجوب لا يجب كما تقدم
وبالمقدور عن غيره أي واحتماله والمقدور عن غيره
قال الامدي المتلفص من ذلك مجرد العز ولا التبري
كصور العدد في الجملة أي بالموضع الذي تقام به من مسجد ونحو
اهـ فانه غير مقدور لاجداد المكلفين أي وان كان مقدور
غير الاحاد كما حكاهم وهذا من كلام الامدي قصد به توجية القليل
أي وتوقف عليه وجود الجملة وهذا من كلام الشافعي كما اشار
اليه بالتعبير بأي التفسيرية ونبه به على ما سار اليه في صدر
المسألة بقوله أي لا يوجد من ان موضوع المسألة ما يتوقف عليه
وجود الواجب لا ما يتوقف عليه وجوبه فالاول كالسير في مكة
بالنسبة للجمعة والثاني كترك النصاب بالنسبة للزكاة كالوقوف
وجوبه على وجود العدد أي وجود الاربعين بصفتهم المعينة
في البلد أو القرية التي تقام بها وهذا تنظير في المحرر نعم لانه
منه ما علمت من ان الكلام فيما يتوقف عليه وجود الواجب لا فيما
يتوقف عليه وجوبه كما في الكلام وشيخ الاسلام فلو قلنا
ترك المحرم الخسار المص بالغا ليقف عن هذه الفروع الثلاثة
على الاصل وقد نبه عليه الشافعي بقوله لتوقف ترك المحرم الذي هو
واجب عليه قال الكمال ولا يخفى ان المتوقف بالجمعية في الفرعين
الاخيرين من هذه الفروع العلم بوجود الوجوب الذي هو التبري
لا نفس وجود الواجب فلو فسر الشافعي قوله المص الذي لا يتم بما يتناول
ما يتوقف عليه العلم بوجود الواجب بان يقول الذي لا يتم بما
يتوقف عليه وجود الواجب والعلم بوجوده لظهر وجه التفرع

وقد

وقد تقدم نقل ذلك والجواب عند فقهاء من الجاهل
بيان للغير كما قيل وقع فيه بول تبع في القليل بل كان
المحصل ونوقش فيه بانه لا يناسب مذهبا من تنجس جميع اجزاء
الماء وانما يناسب مذهب الحنفية من بقا الماء على طهارته لانه لما
جوهر طاهر والطاهر لا يتصور ان يصير نجسا لان قلب الاعيان
لا يدخل تحت وسع الخلق بل هو باق على اصل الطهارة وانما يمنع
من استعماله لسبب اعتبار اجزائه باجزئ النجاسة فلا يمكن استعمال
شيء منه الا باستحالة شيء منها واستعمال النجاسة منه في غلبه
هذا من مقدمة الواجب الاعلى مذهبهم قاله الكمال وغيره ويؤخذ
من كلام الزركشي في الجوان من اصحابنا من يقول بما يوافق هذا
الحنفية ونسب غيرا رتبة بعد نحو ما تقدم ويقرب من هذا القسم ما لو
وقفت النجاسة في الماء فان من اصحابنا من اجراء على هذا الاصل
وقال الماء طاهر في عينه ولم يصير نجسا بحال وانما النجاسة مجاورة
فلم ينه عن استعمال الطاهر وانما نهى عن استعمال النجس الا ان
استعمال الطاهر لا ينافي الا باستعمال النجس فكان تحريم استعمال الطاهر
من ضرورات تحريم استعمال النجس لكن هذا لا يليق باصول الشافعي
بل هو ضد اشبه بمذهب الحنفية وقد وافقه على حكمية هذا الخلاف
ابن السمعاني في القواطع حيث قال فهم من قال يصير كله نجسا
وهو اللابق بمذهبا وقيل انما حرّم الكل لتعذر الاقدام على
الباح قال وهو اللابق بمذهب أبي حنيفة قلت وهو الذي
اوردته الامام في المحصول وقد تبعه الشافعي كما علمت والقليل
اللابق بمذهبنا ايضا ان يقول كما كشخص اختلط بماء غيره لكن
القليل يكتفي فيه بالغرض فضلا عن كونه على قول ولهذا كانت

المناقشة في المثال ضعيفة وجب ترك ذلك لعدم أي خير المحرم
 الذي تعد تركه الا بتركه لتوقف تركه المحرم الذي هو واجب
 عليه فيكون من مقتضى الواجبة التي يجب بوجوبه اي محرم
 قد بانها اشار به الى ان قوله المص حرمناه في نسخ لان التحريم لا
 يتعلق بالاعتيان بل بالفعال من زوجية هذا هو الذي
 زاده الش بعد قوله المص معينة فقطن مثلا يصح رجوعه
 لقوله طلق فيكون اشارة الى ان غايه الطلاق كالتفريق كذلك ويصح
 رجوعه لزوجته فيكون اشارة الى ان خبرها عما زاد عليها كذلك
 كما يؤخذ من كلام شيخ الاسلام ويصح رجوعه لكل منهما فذكر
 في تفسيره ما اى تسمى تلك المعينة حرم عليه قد بانها اشار به الى
 الى ان كلام المص فيه يحذف من الثاني دلالة الاول كما سيأتي التبيين
 عليه اما الاجنبية والطلقة فظاهرا في اما تحريم قربان
 الاجنبية في الاولى والطلقة في الثانية فظاهرا وجهه فلا حاجة
 الى ذكره واما المنكوحه وغير المطلقة فلا شبهة بينهما الخ اي
 ولما تحريم المنكوحه في الاولى وغير المطلقة في الثانية فثبت استنباط
 الخ بالاجنبية والمطلقة اي بالاجنبية في الاولى والمطلقة في
 الثانية وقد نظر الحال الخ هذا شروع في دفع ما قد يرد على المص
 من انه كان الاولى حذف قوله او اختلطت الخ لتناول ما قبله او بدل
 او كان ليكون مدخولا ما قبلها هو شيخ الاسلام فلم
 يتعد الخ اعترضه العلامة الناصر بان اذ لم يتعد في ذلك ترك
 المحرم وحده الذي هو الواجب لم يكن ترك المحرم في ذلك مما لا يتم
 الواجبة الا به فلا يصح جعله من فروعه كما يشتر اليه بتغيير المص بالفاء
 ونظيره في الايات بان لا يخفى ان ذلك مفيد بحال الاستنباط وحق والمكلف

مخاطب

٢٥٠
 مخاطب بترك المحرم الذي هو الواجب وذلك لترك متوقف على
 ترك الجائز فيكون مما لا يتم الواجب الا به وهذا لا ينافيه لكان
 ظهور الحال والتفريق من ترك المحرم وحده لانه الكلام ليس
 باعتبار حال الظهور بل باعتبار حال الاستنباط فان اراد الشيخ
 بقوله اذ لم يتعد في ذلك ترك المحرم وحده الذي هو الواجب
 نفي تعدد حال الاستنباط فقول لم يكن ترك الجائز في ذلك مما
 لا يتم الواجب الا به غير صحيح ما علمت وان اراد بذلك نفي
 تعدد بعد ظهور الحال فهو خلاف موضوع التمثيل او باختصار
 في ذلك اي المذكور من صوري استنباط المنكوحه ونسيان
 المطلقة ترك المحرم اي الذي هو وطى الاجنبية في الاولى
 والمطلقة في الثانية وحده اي دون ترك الجائز فلم
 يتناول ما ذكر قبله اي من قوله ولو تعدد ترك المحرم الا بترك غيره
 وجب وبذلك سقط قول الكوراني اي لو ابدل المص لفظة او يكاف
 التشبيه لكان أولى لكون المسألة من فروع القاعدة او وجهه
 سقوطه ان ليس من فروع القاعدة بناء على ان اراد بالقاعدة قول
 المص ولو تعدد ترك المحرم الخ فان اراد بها الاصل السابق في كلام المص
 فان تغير بالاولى في ذلك فادع في الايات وتركه جوابا مسئلة
 الطلاق لتعلم به من جواب ما قبلها اي فبعض الحذف من الثاني دلالة
 الاول كما تقدم ولو اخرج عنها الخ جواب عما قد يقال كان يعني
 عن حذف جواب مسألة الطلاق ان يؤخر جواب ما قبلها عنهما
 فاي حاجة الى الجائز الى حذف جواب مسألة الطلاق لا يحتاج
 الى ذكر ما رده بعد قوله معينة اي بان يقول او اختلطت متكحمة
 بالاجنبية او طلق معينة من زوجية حرمتا وانما يحتاج الى ذكر

ذلك ليصح عود الضيق في قوله حرمنا الى المشبهتين في كل من
 الصورتين فيقف الاختصار المقصود له ان يطول العبارة
 كما هو ظاهر مسئلة اي جنسها كما تقدم مطلق الامر
 الخ مثلا ذلك اعموا الصلاة وقوله بما بعض جزئياته مكره فيه
 تلوح بما ينبغي في بحث الامر من انه لطلب الماهية فالعلامة
 الناصر كراهة تحریم وتنزيه اخذ من قول المصنف وان كان
 كراهة تنزيه على الصحيح بان كان منها عنه اليه للبيانية
 وانما لم يقيد النهي بغيره لانهم لم يطلعوا لتفصيل الكراهية في غير
 كراهة التحريم وكراهة التنزيه لا يتناول كل فعل المراد بالتناول
 المنفي التعاقب والا فحققة التناول والصدق ومعلوم ان ذلك
 الجزئي بل وكل جزئي للمأمور به يصدق عليه المأمور به لا الامر
 فكيف يصح نفيه افادة العلامة الناصر المكره اي كراهية
 تحریم وتنزيه كما يفيد ما ياتي واغرضه العلامة الناصر بان المكره
 لما كراهية تنزيه لا سيما في انه صحيح فلا يصح العموم ثم الجواب
 فيه نظر كما بينه في الايات والوجه استثنائا ذكره وتعيين القاعدة كما
 صنع شيخ الاسلام حيث قال محل ما ذكر في المكره اذا كان له جهة
 او جهتان بينهما الزوم كما لو اخذ ما ساقى او مثال الاول الصلاة
 في الاوقات المكرهه ومثالي الثاني صوم يوم الخريف
 منها اي من الخريفات خلافا للحنفية اي في قهله بان مطلق
 الامر يتناول المكرهه واعترض بعضهم بقول ذلك عن الحنفية كما افاده
 شيخ الاسلام بانها فيه تصريح كبرهم بفساد الصلاة في الاوقات
 المكرهه وهذا وجه التعليل بما سبب لكن نقل الخلاف عنهم الشيخ ابو اسحاق
 وامام الحرمين وابن العثيمين وابن بريهان وابن السمعاني وغيرهم
 وصريح

وصرح به شمس الاثني عشر حسي منهم في اصوله لكنه ذكر فيه خلافهم
 على وجهين احدهما ان مطلق الامر يتناول ما هو مكره شرعا مع
 بقا الكراهية بدليل انه لو ادي عصر يومه بعد تغيب شمس كان مأمورا
 به شرعا مع كونه مكرها ايضا وثانيهما وهو لا يخرج ان يتناول ولا
 مع بقا الكراهية حيث لم تكن له في خارج فيكون ورود مطلق
 الامر رافعا للكراهية لان الامر استبعاد ولا كراهية في عبادة العبد
 لربه ولا يبرر ما لو ادي عصر يومه بعد تغيب شمس لم يجرع الكراهية
 في ذلك لمعنى خارج وهو الشبه بمن يعبد الشمس والمأمور به هو
 الصلاة هذا عندهم واما عندنا فالكراهية انما انقلبت باننا خير
 الى تغيب الشمس لا بنفس الصلاة افاده المثال لنا اي لدلنا
 لو تناول اي تناول مطلق الامر المكره وقوله لكان الشيء
 الواحد اي كالصلاة في الاوقات المكرهه وقوله مطلوب الفعل
 والترك اي لكونه مكرها وصامورا به وهو مكره فلاجل الامرات
 مطلوب الفعل ولاجل الكراهية كان مطلوب الترك وقوله من جهة
 واحدة اي وكذا من جهتين بينهما الزوم وقد تقدم تحصيل الاول
 بالصلاة في الاوقات المكرهه والجهة الواحدة فيها ان يكون
 صلاة وتحصيل الثاني بصوم يوم الخريف والجهة فيه الثاني بينهما الزوم
 كونه مطلق صوم وكونه صوما مضافا الى يوم الخريف ولا يخفى ان
 الثانية لا تنفك عن الاولى لان المضاف يستلزم المطلق وقد يقال
 الاول له جهتان كذلك كونه مطلق صلاة وكونه صلاة مضافة
 الى الاوقات المكرهه فليتأمل وذلك تناقض اي وكونه
 مطلوب الفعل والترك تناقض لانه يلزم من كونه مطلوب الفعل
 جهة انه لا يكون مطلوب الترك من تلك الجهة وبالعكس وعلى هذا

فالإشارة لكونه مطلوب الفعل والترك في جهة واحدة ويحتمل
 أنها التقصير في الأخذ بقوله من قوله كان الشيء الواحد
 مطلوب الفعل من جهة هذا الشيء مطلوب الترك من جهة تلك
 الجهة والأول أقرب مطلق فلا يصح الصلاة في الأوقات المذكورة
 تفريع على عدم تناول الأمر المذكور واعتراض العلامة الناصر
 بأنه عرف الصحة فيما تقدم بموافقة الشرع وهي لا تستلزم الأمر
 لوجودها في العقود المباحة فلا يلزم من نفي نفيها وجوبها
 فاستنتاج المصنفينها من نفيها استنباه وزيف في الآيات بأن
 منشأ هذا الاعتراض أنه سري زعمه إلى مطلق الصحة التي لا تستلزم
 الأمر فألا عن أن الحكم في صحة العبادة التي تستلزم الأمر بها
 في الجملة إذا العبادة ما لم يؤمر بها ولم ينعى الوجوه لا تكون
 صحيحة فصحتها مستلزمة للأمر بها فيكون تناول الأمر لازما
 لصحتها فيلزم من نفي نفيها وجوب فاستنتاج المصنفينها من
 نفيها في غاية الصحة والظهور والحكم عليها بأنه استنباه من قبيل
 السهو وإنما يصح ذلك لو كان المصنف يستنج نفي مطلق الصحة من
 نفي الأمر وليس كذلك وإنما استنج نفي صحة الصلاة من نفي الأمر
 بها أو بغير أي التي كرهت فيها الصلاة أشار به كذا في
 أن أسناد المكرهية إلى ضيق الأوقات مجاز عقلي من أسنادها
 هو المفعول به وهو الصلاة التي جازته الملبسة المستلزمات
 بوقوعه فيه لأن الأوقات ظرف للمكرهية كما هو ظاهر قوله
 كرهت فيها الصلاة بناء على أنه يقدر في الحكم العقل التخييري
 كما هو طريقة المصنف والشيء أفاده العلامة الناصر من
 التافهة المطلقة وكذا التافهة التي لها سبب متاخر بخلاف
 التي

التي لها سبب متقدم أو تعارض كما هو مقرر في الفروع
 كعند طلوع الشمس الخ أي كالصلاة عند طلوع الشمس الخ فلا
 يلزم عليه جر عند غير من وهذا تمثيل للأوقات بحسب ظاهر
 وعلى هذا التقدير فهو تمثيل للصلاة وأقصر الشئ على الترك ومن جهة
 الزمان دون المكون من جهة الفعل كالصلاة بعد صلاة الصبح
 وبعد صلاة العصر ويمكن أن الشئ أشار إلى ذلك بالكاف
 إن كان كراهتها الخ نوطه لقوله وإن كان الخ أشار به إلى أن ذلك
 عطف على محذوف وفي ذلك تكلف جدا واختار بعضهم وهو الحق
 إن قوله وإن كان الخ غاية وإنما لم يقل كانت بالتامع أن الكراهية
 مؤنثة لتذكيرها باعتبار كونها حكما أو نهيا أو خطا با فاندفع
 تنظير العلامة الناصر عملا بالأصل الخ المتبادر أنه علة لقوله
 وهو الأصح والمراد بالأصل في النهي على هذا لكونه للتحريم وجعله
 بعضهم علة لقوله فلا يصح الصلاة الخ وفيه أنه سياتي تعليل ذلك
 في قوله إذ لو صححت الخ فقدر وإن كان كراهية تنزيه فزعمت
 أنه لم يقل كانت مع أن الكراهية مؤنثة لتذكيرها باعتبار كونها
 حكما أو نهيا أو خطا با وصحح النووي أيضا أي كما صح
 القول بأن كراهية تحريم فمدح في التحقيق وفي كتاب الطهارة من
 المجموع أنها كراهية تنزيه وفي كتاب الصلاة منه وفي الروضة وغيرها
 أنها كراهية تحريم وهو المشهور كذا قال شيخ الإسلام وهو صريح
 على رجوع النص للمفعول ويصح رجوعه للمفاعل والمعنى عليه كما
 صحه غير النووي والأول هو المتبادر على الصحيح راجع
 للغاية إذ لو صححت على واحدة من الكراهيتين لم يذكر است
 الزفة لتعليلها حيث قال لأن الكلام في صلاة لا سبب لها

٢٤٧

فالاعتصام بها إنما هو الاجر وتحريمها أو كراهتها يمنع حصوله وما
 لا يترتب عليه معصودة لا يصح كاعتصامه في قواعد الشريعة فإذا
 اكتمال وشيخ الاسلام أي وافقت الشرع بتفسير لصحتها
 وقوله بان تناولها الأمر أي بسبب ان تناولها الأمر فبالسببية
 لا يتصورية إذ ليست الموافقة عطف تناول الأمر بل تتوقف عليه فما
 قاله العلامة الناهر غير مسلم كما بينه في الايات المستفادة
 احاديث الترغيب فيها صفة للأمر والنهي للنافعة المطلقة
 لزوم التناقض أي لأنه يلزم منها مطلوبة الفعل ومطلوبة الترك
 فتكون على كراهة التنزيه مع جوازها فاسدة استشكل الجواز
 مع الفساد إذ قضية الفساد عدم الجواز واجيب بان جواز الصلاة
 من حيث ذاتها وهذه الايات في عدم جواز الاقدام عليها من حيث
 الفساد مع أنه لا بعد في جواز الاقدام عليها على ما لا يفتقر للحكمة
 لأمر خارج وهو الملاعب فإذا انتفى ذلك انتفت الحرمة لكن ينبغي
 حرمة الاستمرار على هذا كما هو ظاهر وما قاله بعضهم من أنه حيث لم
 يحرم الاقدام لم يحرم الاستمرار لأنه يعتصر في الدوام ما لا يعتصر في
 الابتداء فيجوز الابداء جاز الدوام بالاولى فيه فتأمل
 أي غير معتد بها الشارح بذلك إلى أن المراد بالفساد هنا عدم الاعتدال
 والفساد بهذه المعاني لا ينافي الجواز بمعنى عدم المنع من الاقدام
 فلا يثبت عليها مرتب على كونها فاسدة إنما على كراهة التنزيه
 صحيحة يتناولها الأمر مقابل للصحة الرجوع للغايات كما تقدم
 فيثبت عليها مرتب على كونها صحيحة والنهي عنها الأمر
 خارج أي على هذا القول كوافقة عباد الشمس الخائب
 وكسبحي حينهم في وقت الاستسقاء كاستفاد من حديث مسلم حيث
 علل

علل فيه النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس بانها تطلع بين
 قرني شيطان وتحيي سجدتها الكفار وعند غروبها بانها تغرب
 بين قرني شيطان وتحيي سجدتها الكفار وسيأتي في الوجه
 مرتبط بقوله والنهي عنها المخوف بتمت له وقوله ان النهي لخارج
 لا يفيد الفساد أي إذا كان الخارج غير لازم كما قد بيناه في بحث
 النهي فخرج ما كان النهي لذاته أو لخارج لازم والمراد بالخارج
 اللازم ما لا توجد مع غير الشرع ولا يفتقر عن ذلك الشيء بان
 كان لازماً مساوياً وبالخارج غير اللازم ما يوجد مع غيره وإن لم
 ينفك عن ذلك الشيء إذا عطلت ذلك عطلت سقوطاً قاله العلامة
 الناهر هنا فراجع افاده في الايات ويرجع النهي فيها إلى
 خارج انفصل الحقيقة أي عن الزام السابق في قوله لنا لو تناول
 كان الشيء الواحد مطلوباً للفعل والترك من جهة واحدة وذلك
 تناقض ووجه الانفصال أن رجوع النهي لخارج يقتضي تعدد
 الجهة فيكون مطلوب الفعل من جهة ومطلوب الترك من جهة أخرى
 وحيث فلا تناقض وقوله اي كما انفصل القائل من باب الصحة
 على كراهة التنزيه وقوله في قولهم الحسنة بان انفصل
 كالصلاة في المغصوب تنظير في رجوع النهي إلى خارج
 أما الصلاة في الامكنة المذكورة هذه الوجه مقابل لقوله المص فلا يصح
 الصلاة في الاوقات المذكورة وقوله فصحة والنهي عنها خارج
 جزاء بالخارج غير لازم كما مر فانه قلت لم جزموا بالصحة هنا
 واختلوا فيها في الصلاة في موضع كسابق قلنا لا النهي هنا
 للتنزيه وثم للتحريم اذ لا يصح الاسلام كالنهي عن بها التحريم
 للخارج غير اللازم بالحق المتقدم لان التحريم لما ذكر يحصل بغير

٢٤١

الصلاة في الامكنة المذكورة كما يحصل بها فقد وجد مع غيرها
 وان كان لا ينفك عنها وج فليس النهي الخارج لازم حتى يقتضي
 القضا لان المراد بالخارج اللازم ما لا يوجد مع غير الشيء
 ولا ينفك عن ذلك الشيء كما تقدم بيانه قاله في الايات
 في الخارج اي ولو في مسكنه وقوله وفي اعطان الابن اي محل
 عطية وهو ما واهل ليل وقوله وفي قارة الطريق اي وسط
 اقل علق وكل من هذه الامور اي التي هي وسوسة الشياطين
 ونفارة الليل ومرور الناس وقوله يشغل القلب عن الصلاة
 اي يشغل صاحب القلب عن التامل في الصلاة وقوله ويؤثر
 الخشوع فيضعف خشوعه فالنهي في الامكنة ليس لنفسها
 اي ولا للارزمية لان كسبها لازمها بحيث تستتبع الصلوة
 من فني كون النهي لنفسها اي اذ ايض نفى كونه للارزمية او جعل
 الضمير للصلاة كما في شيخ الاسلام اقرب معنى من جعله للامكنة
 كما صرح به العلامة الناصر واقضاه كلام الكمال واعلم ان
 الذي يظهر في قولهم نهي عن كذا النفس او لازمه مثلا انه ليس
 المراد حقيقة التقليل بل بيان مرجع النهي فعني نهي عن نفسه
 نهي عنه باعتبار نفسه ومعني نهي عنه يا عتيا للارزمية نهي عنه
 باعتبار لازمه ومعني نهي عنه خارج نهي عنه باعتبار خارج
 وبدل على ذلك تعبيرهم كثير ابرجوع النهي الى امر داخل ولازم
 او خارج لكن رجوع النهي الى شيء مما ذكر يقتضي ان النهي عنه
 في الحقيقة كما يفعله قول الشافعي في حديث النهي لخارج لان
 النهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج اه ولا يخفى انه لا يظهر رجوع
 النهي اليه اذ لم يكن فعلا كالافوات المذكورة الا ان يقال يظهر

رجوع

رجوع النهي اليه من حيث الابقاع فيه فيكون المرجع في الحقيقة
 هو الابقاع فيه قدس بخلاف الازمنة اي فان النهي عن
 الصلاة فيها الخارج لازم وهو تلك الازمنة كما ذكره في رحمه
 الله تعالى في حديث النهي بقوله وكما الصلاة في الاوقات المذكورة
 لنفس الازمنة اللازمة لها بفعلها فيها اه وبحيث فيه بان حديث
 مسلم دل كما تقدم على ان النهي لخارج غير لازم كواقعة عباد
 الشمس كما مر عن الحنفية وج فلا فرق بين الازمنة والامكنة
 واجاب الكمال بجواب فيه مناقشة ويمكن ان يجاب بجواب سالم
 من تلك المناقشة وهو ان الموافقة المذكورة علة لنفس الازمنة
 المفيدة قضا الصلاة فالازمنة هي مرجع النهي لنفسها بسبب
 الموافقة المذكورة فهي علة قضا المرجع وليست هي المرجع لكن قد
 يتوقف في كون الازمنة من الخارج اللازم بالمعنى السابق
 فانها توجد مع غير الصلاة فيها الا ان يعتبر فيها كونه ظرفا
 للموافقة المذكورة فليت اهل على الاصح مقابلة النهي في
 الازمنة لخارج غير لازم ايضا كالامكنة وذلك الخارج كواقعة
 عباد الشمس كما دل عليه الحديث ورد عليه بعضهم بان هذه الحكمة النهي
 وليس بعلة له لعدم اطراذه والحرمة بمكة ومع وجود السبب وجباب
 بان المقابل ان يعتبر في علة شرط او شرط كون الصلاة بغير الحرم
 وكونها لاسباب لها فلا ينعقد الاطرا على الصحيح اذ مثل ذلك اذا
 الاوقات الفاسدة ليست علة لعدم اطراذها والحرمة بمكة مع وجود
 السبب والاعلم ذلك خلاف كلامهم وهذا كله مبني على ان المراد في
 قولهم نهي عن كذا النفس او خارج لازم وخارج غير لازم
 حقيقة التقليل والوجه خلافه كما سبق بيانه واحذر

٢٤٩

على انه مح

بمطلق الامر قد يراد بمطلق الشيء الماهية لا باعتبار شيء اخر
 وهذا يعم الافراد المعينة وقد يراد به الماهية باعتبار عدم التعيين
 وهذا يقال بالافراد المعينة وهو المراد هنا ولذا صرح الاحمد ان
 عن المعينة قال العلامة الناصر عن المعينة بغير المكونة اي
 عن الامر المعينة بذلك كان قيل صلوا في غير الاوقات المذكورة
 وقوله فلا يتناول قطعاً اي فلا يتناول المذكور من غير نزاع
 اما الواحد بالشخص المقتضى بلغة وفقد يعم هذا في الواحد
 بالجنس على ما في كلام الغصن وغيره وغيره من جعل الواحد بالجنس
 مقابلاً للواحد بالشخص وفي هذا الواحد بالجنس على ما في كلام
 الامام في وغيره من جعل النوع مقابلاً للواحد بالشخص وقضية
 هذا ان المراد بالواحد بالشخص الجزئي الحقيقي كما هو قضية تعينهم
 الواحد بقولهم بالشخص الجزئي كما هو قضية لكن قضية الاول
 خلافه لان مقابل الواحد بالجنس لا يخصص في الواحد بالشخص بل
 يشمل ايضا الواحد بالنوع الا ان يقال المراد بالواحد بالجنس ما
 يشمل الواحد بالنوع وعلى هذا فلا بد من تعيين الصلاة في الغصن
 التي مثلوا بها الواحد بالشخص تعينها واحد بالشخص كان يقال
 صلاة زيد الغلانية في يوم كذا في ساعة كذا في مكان كذا او
 تقدير مضاف اي جزئي الصلاة في الغصن ولغائل ان يقول اي
 حادثة التي فرض هذا الكلام في الواحد بالشخص وهو فرض في
 الواحد بالنوع انصون عنه بما هو من هذا الخلاف كالصلاة في
 الغصن بكان يقال اما ما له جهتان للزوم بينهما الخ ولا ينافي ذلك
 ان النوع لا وجود له بنفسه في الخارج بخلاف الجزئي الحقيقي كما سيأتي
 في بحث الامر والنهي افاده في الايات له جهتان خرج به امر

اول

الواحد

اول المسألة مما له جهة واحدة وقوله للزوم بينهما اشار به الى
 ان قوله الصل كالصلاة في الغصن ليس تمثيلاً لمضاهيل فيه تعينه
 لاطلاق الجهتين في عيارته ونهيه على محل النزاع وصرح بجهته
 ما له جهتان بينهما الزوم كصوم يوم الخرفانه وان كان ذا جهتين
 كونه مطلق صوم وكونه صوم يوم الخرفان لكن الثانية تستلزم
 الاول لان المعينة تستلزم المطلق واستشكل بان ما ذكر في صوم
 يوم الخرفان في الصلاة في الغصن فانها ذات جهتين كونها
 مطابق صلاة وكونها صلاة في الغصن والثانية تستلزم الاول
 لان المعينة تستلزم المطلق واجب بان الاول ورد فيه النهي
 الصوم في هذا اليوم كخاص بخلاف الصلاة في الغصن فانه انما
 ينهي عن الغصن والصلاة في الغصن فوامس افاده ولا
 يراد ان صوم نحو يوم الجمعة صحيح مع انه منهي عنه لان النهي
 عنه ليس الامر لازمه والنهي عن العبادة انما يكون في العباد اذا
 كان لغرضها اولاً لزمها كذا في شيخ الاسلام وغيره كالصلاة
 في المكان الغصن لعل تقدير الشئ المكان مع ان الحكم لا يقتضيه
 بل يجري في نحو الشرب للمصريح به في كلام من جرت عادة المص
 بالاحتمال لان ذلك قرينة على ارادة المص له وقد عبر ابن الحاجب
 بقوله كالصلاة في الدار المغصوبة وقد يقال ان اسقاط المص
 للمصروف اشارة الى ارادة التعميم وفي تقدير المكان تعويت
 لذلك فكان الاولى اسقاطه فانها صلاة وغصن الخ
 نوجبه للمعنى بالصلاة في المكان الغصن بما له جهتان لا
 لزوم بينهما فتقوله فانها صلاة وغصن بيان للجهتين وقوله
 وكل منهما بوجوده دون الاخر بيان لعدم اللزوم بينهما فتدبر

٢٥

اي شغل مكة الغير عدد وانا لو قال لو قال اي شغل استحقاق
 الغير عدد وانا لو قال لو قال اي شغل استحقاق
 تلك البقعة عدونا فان ذلك غضب كما هو جوابه في الفروع
 وكل منهما يوجد بدون الاخر اي قد يوجد بدون الآخر
 فالصلاة توجد بدون الغضب فيما لو صلى في مكة مثلاً والغضب
 يوجد بدون الصلاة فيما لو غضب مكاناً للنجس مثلاً واما
 قلنا اي قد لا يوجد بدون الاخر اشارة الى صورة اجتماعهما كما
 فيما نحن فيه فالجواب من العلم ان هذا الخلاف
 اربعة اقوال وهناك قول خامس وهو قاله الفقهاء من انه
 ينبغي ان يقابل بين الثواب والامم فان تكافأ وزاد الاثم اعبط
 الاثم الثواب وان زاد الثواب بقي له قدر منه فالحق انه يختلف
 هل يصح الصلاة اولى وعلى الاول فقبل لا ثواب اصلاً وقبل
 ثواب وقبل يقابل بين الثواب والاثم كما علمت وعلى الثاني
 هل يسقط الطلب عندها ولا يسقط فتدبر قالوا في
 هو المناسب للمقابلة ان يقول قالوا يتناولها الامر فتصحو
 الا انه غير باللائم لان الصحة فرج التناول وقوله تلك
 الصلاة اشارة الى ان الصحة المشبهة في القولين الاولين
 والخصية في القولين الآخرين انما اسندت الى الصلاة المذكورة
 وان كان مقتضى الظن ان تسند الى الواحد بالخصوص لانه لا يجد
 عنه وقوله الذي في واحد بالخصوص ان فيه به على بيان السبب
 في صحته الشك في الصحة منها الى ما اشارت اليه ذلك فيحصل
 امر كلي يحكم به عليه بالصحة وهو الواحد بالخصوص المذكور افاده
 العلامة الناصر الخاخر اي له جهتان للزوم بينهما فضا

كانت

كانت او فلا تقيم في الصلاة واسأله الى رة قول ابن الرفعة
 في مطلبه عندي ان الخلاف انما هو في الفرض اما في الغل فلا يصح
 اصلاً وانظر بسطه مع ردة شيخ الاسلام نظر الجدية
 الصلاة ان حلة لقوله بالصفة التي حكاها المصم ولا
 ثواب فاعلم ان المراد انه قد لا ثواب عقوبة له بجرمات الثواب
 كله فلا ينافي في انه قد ثواب لاحتمال ان لا يعاقب او يعاقب بغير
 جرمات الثواب او بجرمات بعضها وانما اقتص على الاول للتقريب
 والردع كما سياتي عقوبة له عليه علة لقوله ولا ثواب عليها
 وقوله من جهة الغضب متعلق بقوله عقوبة لا بقوله ولا ثواب
 عليه وقوله من جهة الاثم متعلق بقوله الثواب من جهة الغضب
 كما قاله العلامة الناصر ويرى الى ذلك قول الشافعي فيما بعد وان
 عوقب من جهة الغضب لكن قوله وقيل ثواب من جهة الصلاة
 قد يقتضي خلافاً فتدبر وقيل ثواب كما مراد انه قد
 ثواب فلا ينافي انه قد لا ثواب لاحتمال ان لا يعاقب بجرمات
 الثواب كله كما يؤخذ من قوله الشافعي فقد يعاقب بغير جرمات
 الثواب او بجرمات بعضها لان المعنى وقد يعاقب بجرمات
 الثواب كله فيكون انتم قد طوى هذا الاحتمال كما طوى
 احتمال انه قد لا يعاقب كما يؤخذ من قوله وان عوقب
 لانه يقتضي انه قد لا يعاقب فالاحتمال لا يرجع
 من جهة الصلاة اخذ شيخ الاسلام من ذلك مع قوله من
 جهة الغضب ان وجه قوله فيما ياتي فلا خلاف في المعنى
 ان ثواب على الاول من جهة المعصية واثابته على الثاني
 من جهة الصلاة لكنه مع كونه لا يناسب سياق الشافعي الا في

اثبات معلوم لا يتوهم خلافة فالواجب ان وجب ذلك ما سياتي
عنه الكمال والناصر وان عوقب ان جواب عما قد يقال
كيف يتأب مع انه يستحق ان يعاقب لفعله المعصية وفي الغضب
وعلى هذا فان شوطية ويصح جعلها عاقبة وعليه يكون قوله
فقد يعاقب الحوسنة فخالق المبادروا ان نزع بعضه انه هو
الانساب وهذا هو التحقيق برده عليه ما تقر في الفروع
من ان لا ثواب في الصلاة للكرهية كراهية تنزيه الصلاة
حاشا ان يعاقبها او جفرة طعام يتوق اليه الى غير ذلك اذ لا
وجه لسقوط الثواب وثبوته مع التحريم فكذا يرد ما قاله الشيخ
من ان هذا هو التحقيق لانه اذا سقطت كراهية التنزيه لثواب
فكيف بالتحريم اللهم الا ان يحل هذا على الرذع والرجز ويلزم
حصول الثواب كما هنا افادة في الايات والاول تقرب
اي للفهم وانما كان تقريرا لانه اقتصر فيه على احتمال واحد
اذ في تكثير الاحتمالات ابعاد عن الفهم وقوله وردع اي رجز
وانما كان ردعا لانه ذكر فيه الاحتمال الخفيف دون غيره
فلا خلاف في المعنى اي لان القولين متفقان على انه يحق
ان يعاقب بحرمان الثواب فلا يتأب صلاة او بعضه في ثواب
البعض الآخر وبغير حرمان الثواب في ثواب عليها ثوابا كاملا
ويحتمل انه لا يعاقب لعقبات معصية في ثواب ايضا ثوابا كاملا
لكن الاول اقصر فيه على احتمال واحد تقريرا للفهم وردعاه
عن ايقاع الصلاة في الغضب والثاني قرر فيه الحكم على ما هو
عليه في نفس الامر والحاصل ان الصلاة في الغضب مفسدة
يتأب فاعلموا ان لا يتأب من اطلاق انه لا يتأب بقصد التقريب

والردع

والردع مراد به انه قد لا يتأب ومن قال يتأب قصد بيان الحكم
على ما هو في نفس الامر مراد به انه قد يتأب وبذلك ظهر انه لا
خلاف في المعنى اهو لم يخصه من الكمال والناصر وقال
القاضي ابو بكر الباقلاني بتشديد اللام وتخفيفها خلافا لما
اقتصر على الاول كما قاله بعض الافاضل لا تقم الصلاة
مطلقا اي سواء كانت فرضا او نفلا وقوله نظر الجهة لغصب
علة لعدم الصحة وقوله للمزي عند علة للعللة وليسقط
الطلب للصلاة عندها اي لا بها كما يسقط غسل اليدين عند
قطعها لانه ايه شيخ الاسلام لان السلف لم يأمروا بالتحريم
اي غير المتحققين منهم فلا ينافي ما سياتي عن امام الحرمين
وانظر هل يرد على التعليل بذلك انه يحتمل انهم لم يأمروا بقضاها
لصحتها فلا يدل على ان السقوط عندها لا بها لكن التعليل
بذلك انما جرى على فرض عدم الصحة وتعليله قد بر
مع علمهم بها التي به دفعها لما قد يقال انهم لم يأمروا بها لعدم
علمهم بها وقال الامام احمد لا صحة لها ولا سقوط للطلب
عندها وعليه فيجب قضاؤها كما لا يخفى قال امام الحرمين
وقد كان في السلف نحو الظاهر من سياق المتن انه للامام احمد
لان الامر بقضاها يدل على عدم سقوطها مفسدة وعدم سقوط
الطلب عندها وجعله بعضهم راجعا للمقول بالصحة اخذ من
قوله متحقق قال اذ لو رجع للمقول بعدمها كما هو المتبادر لم
يقتد بالمتحققين اهو ونظر فيه بانه ليس كل احد يتعذر الامر
بالمرور بل لا يتعذر له الا المتحققون في التقوى وتحت يصح
رجوعه للمقول بعدم الصحة وعدم سقوط الطلب كما هو المتبادر

والخارج من المكان المخصوص الخارج ذكر ذلك هنا لان
الخروج المذكور من قبيل الواحد بالشخص المتكلم عليه هنا لان
الخروج المذكور له جهتان جهة طاعة وجهة معصية فالقول
الاول ينظر لجهة الطاعة ويلقي جهة المعصية والثاني
بالعكس والثالث ينظر للجهتين فحاصل الاقوال ثلاثة قد بر
تأنيبا اي مع السريعة وسلك اقرب الطرق واقلها ضررا
كما قال العبد كغيره فلو تعارض اقرب الطرق مع اقلها ضررا
كان هناك طريق فرعية اكثر ضررا من اوطى طريق بعيدة اقل ضررا
فالظن يقين سلك الثاني لكونها اقل ضررا ولا ينظر لبعدها كما قاله
بعض المحققين اي نادما على الدخول فيه عارضا على ان لا يفتو
اليد اقتصر في تفسير الثالث على ذلك ولم يتعرض للاقلاع مع انه
جزئي من اجزاء التوبة لانه قد تحقق بالخروج المفهوم من الخارج
كما قال العلامة انما هو ثم بحث فيه حيث قال وقد يقال الاقلاع
لا يحصل من مطلق الخروج لانه كذلك امثالا ورنه في الايات
بان اعتبار امثاله في الاقلاع في محل المنع ويحتاج فيه
لسند صحيح من كلام الفقهاء وليس في كلامهم ما يثبت على ذلك
وعلى تسليم ذلك ففقرنة الذم بالخروج تعني عن هذا العبد
لان الذم على المعصية من حيث هي معصية ثم هو المراد من
يقضي قصد الامتناع على انه قد يقال انما لم يتصور للاقلاع
لان حقيقة غير متصورة حال الخروج لانه انما يتم بانتهاء
الخروج فلا يتصور حقيقة قبله لكن الشروع في الخروج ليس
مسدا للاقلاع ويقوم مقامه اهـ انما يجب هذا هو
الصحيح كما نص عليه الشافعي في الحج

التي به

التي به الخ من الخروج الخ بيان لما التي به على الوجه
المذكور اي من كونه تأنيبا اي نادما على الدخول فيه الحج وقال
ابوها سمع من المعزلة هو ان يخرج لم لا يخرج انه يلزم على ذلك لعلق
الامر والنهي معا بالخروج اما لعلق الامر به فلا لانه انفصال عن المكث
واما لعلق النهي به فلا لانه يوجب عينه طمأنينة وظاهر ان لعلق الامر
والنهي معا به تكليف بحال وابوها سمع من منعهم وان حافظ
على احد اصليهما سادس وهو العمل بالنهي العقلي قد اخل بالآخر
وهو منع التكليف بالحال افاده الكمال لانه ما أتى به من الخروج
شغل بغيره ان كان المكث ريانا ما أتى به من الخروج وان كان منعلا
بغيره ان كونه يدفع ضرر المكث الاسد كما سجد كره الشافعي لانه
والتوبة انما يتحقق انما لا يمنع لقول الجمهور بتحقيق التوبة
بما أتى به وحاصله ان التوبة لا تتحقق حين الخروج لعقد الاقلاع
ح وانما يتحقق عند انتهائه اذا لا اقلاع الا ح وانما خيل بان
الشروع في الخروج يقوم مقام الاقلاع وليد مسده على ان هذا
مبني على ان المراد من قوله لا يتحقق التوبة الواجبة بما أتى به من
الخروج ان التوبة تتحقق حين ما أتى به من الخروج وليس كذلك
بل المراد منه ان التوبة تتحقق بسببه فيتوقف تحققها عليه وهذا
لا يقتضي ان التوبة تتحقق حين ما أتى به حتى يمنع مما ذكر
اذ لا اقلاع الا ح اي والتوبة لا تتحقق الا بوجوب الاقلاع لانه من
من اركانها وقال امام الحرمين متوسطا بين القولين اي حيث
اعتبر الجهتين هو مرتبة اي مستحب في المعصية اي منسحب
بها من كونه تأنيبا بطاعة ايضا مع انقطاع التكليف النهي عنه
استشكل بانه اذا انقطع تكليف النهي عنه لم يقع للمعصية حرمه اذ لا

فان

معصية الا بفعل منه عني او ترك ما موصى به وحي يكون عطاة
 محضه واجيب بان امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون
 الا بفعل منه عني او ترك ما موصى به بل يخص ذلك بالبدا المعصية
 اهلها لخصاص كلام الكمال من طلب الكف عن الشغل بيان
 للمري وجعله شيخ الاسلام بيانا للتكليف والاول اول لانه يرد على
 الثاني بان الاول ان يبدل طلب الزام ليوافق ما مر من ان التكليف
 الزام ماضية كلفة لا طلبية بخوجه ثانيا اي اخذ في السير
 للخروج لان حقيقة الخروج الانفصال عن المكان ففي الطلاقة
 على ذلك محاذ من اطلاق اسم السبب على السبب ولا يخفى ان قول
 بخوجه متعلق بانقطاع ذلك كذا في الكمال المأمور به صفة
 بخوجه ثانيا فلا يخلص به من التفرع على قوله من ترك اي
 مشبك في المعصية وتفرع على ذلك في غاية الظهور والوضوح
 وكان العلامة الناصر ان تفرع على قوله مع انقطاع تكليفه
 فاعترض على التفرع بان المناسب للتفرع على ما تقدم هو الخلو من
 لا عدم افادة في الايات لبقا ما سبب فيه بدخوله استرخيه
 العلامة الناصر بان ذلك محذور لا يستقل بكون الفعل معصية بل لابد
 من وجود شيء عند او امر بصدقه ولا كذلك هنا لان الغرض من انقطاع
 تكليفه انه عني وتقدم الجواب بان الامام لا يسلم ذلك في دوام
 المعصية بل يخصه بالبدا منها من الفرض اي ضررها لما لا يفعل
 ملكه عند وانا وهذا بيان لما تسبب فيه بدخوله الذي هو
 حكمة التي صفة للفرض فاعتبر اي امام الحرمين جهة
 معصية اي وهي ضرر الغير بسبب ملكه عند وانا وقوله وجه طاعة
 اي وهي التسبب في تفرع بغير ملك الغير امتثال للامر بالاخذ في السير
 الخروج

للمري وجب ثانيا وان لم يمت الا في الثانية اي وان لم يمت
 الجهة الاولى التي هي جهة المعصية الجهة الثانية التي هي جهة
 الطاعة وجه الزعم ان اخذ في السير للخروج ثانيا لا يمتنع
 عن الاضرار بالشغل وفي ذلك تنبيه على ان هذا الزعم لا يرد على
 الامام لانه وان كان لا يجوز في الفعل الواحد ان يكون فيه جهة
 معصية وطاعة بينة ما لزوم لكن محل ذلك في المعصية غير
 الاستصحابية لانه يؤول الى العجز عن الامتنان لتنافي طلب الفعل
 الثاني وطلب تركه بخلافه في المعصية الاستصحابية كما هنا لان
 الغرض انقطاع تكليفه الذي عنه وانما استصحب حكم المعصية
 السابقة تغليظا عليه لاضراره الآن بانما كان اضرارا ناشئا عن
 تعديه السابق مع انقطاع النهي عنه الآن وعدم الزامه بالترك
 فالفعل مقدور له لانه ممكن غير ممنوع منه غاية الامر انه
 استصحب عصيانا السابق تغليظا عليه ويجوز ذلك لا يقتضي
 عجز عن الفعل فقول العلامة الناصر فيه تنبيه على فساد هذا
 الاعتبار بان لزوم جهة المعصية لجهة الطاعة يصير الفعل غير متقدرا
 على الامتنان به ممنوع منه لا خفا فيه ومما يؤيد هذا قلنا دفع الت
 الاستبعاد الا في قانه ظاهر في ان قصده توجب طاعة الامام فليكن
 بينه مع ذلك على فساد افاده في الايات والجمهور في القول
 جهة المعصية لخر واما ابو هاشم فالنهي جهة الطاعة كما علم مما
 تقدم من الفرض بيان لجهة المعصية لدفع ضرر
 الملك الذي سبب له الاضرار لجهة المعصية التي هي الضرر
 كما في ضرر زوال العقل نحو هذه النظر لما نحن فيه
 صلة المنصوص وقوله بخر صلة اساغد حيث لم يوجد غيرها

ظرف لقوله كما انقضى رزقه فلا يلغى ذلك الا عند عدم وجود
 غيرها ولو تجسأ كقول لم يضر رزقه النفس الا شرعة
 لانقضاء رزقه والاعقل في ذلك وهو ان اشار به للرد
 على ابن الحاجب في قوله انه بعيد كما بينه عليه الشافعي
 اي لملاحظة الجنتين وقوله كما تبين اي في قوله فاعنه كمال
 قرره بعض الافاضل وان قال ابن الحاجب ان الزوال والحال
 وقوله انه بعيد متولد قول ابن الحاجب ونصر عبارته وقوله
 الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا يبيد احواله
 حيث استقصى المعصية مع انتفاء تعلق النهي الخبيثة
 لتعليل ومقتضى ذلك ان منشأ الاستبعاد استصحاب
 المعصية مع انتفاء تعلق النهي وهو مقادير ابن الحاجب
 المقدمة فانه يقول فيها انه على استصحاب حكم المعصية
 مع انتفاء النهي ومقادير الكلام المضد ايضا وجه البعد بقوله اذا
 معصية الا بفعل منهى عنه او ترك ما موصى به وقد سلم انتفاء
 تعلق النهي به فانه من الدليل عليه انه قد عوى العلامة
 الناصر ان منشأ الاستبعاد استصحاب المعصية حال عدم
 سببها الذي هو تعلق النهي ووجود ضد هذا الذي هو تعلق
 الامر بمنوعه لانه لا يقول فيمنع تقدم على وجود تعلق الامر
 بوجه كما علمت من عبارة ابن الحاجب ومن كلام المضد
 وهو ايضا ما اخذ من كلام غيره كما قلنا زلزل ولا يصح في
 وينفع استبعاد قول الفقهاء ان وجه دفعه انه لا معنى
 لاستبعاد شيء عند نظيره في كلام الفقهاء الذين هم في الدية
 لان وجه استبعادها كما صرح به كلامه وكلام شراحه دعوي

التنافي

التنافي بين اثبات المعصية بالفعل وعدم التكليف بتركها فاذا
 وقع في كلام الفقهاء نظير ذلك عدم التنافي بينهما وسقط الاستصحاب
 الا كيف لا يكون ما محال لا عليه الفقهاء انما لا يستبعد بعض المتأخرين
 فقوله العلاقة الناصران قول بعض الفقهاء لا يصيل بحججه ان يكون
 طافا لقوله بعض اخر مما ينبغي منه على انه ليس المدعى ان قول بعض
 الفقهاء يدفع قول بعض اخر بل انه يدفع استبعاد قول بعض اخر
 على وفقه وفريق كبير بين المعنيين افاده في الايات
 استصحاب الحكم معصية الردة علة لكونه يجب عليه قضاها
 زمن الجنون وقوله لانه اسقاط الصلاة الخ علة للمعلل مع علة
 رخصته اي تخفيف ذمها هنا معناها اللغوي لا الاصطلاحي
 وذلك لانها بمعناها الاصطلاحية من خطاب التكليف كما في
 متعلقة بفعل المكلف والجنون ليس مكلفا كما لا يخفى افاده كمال
 وشيخ الاسلام اما الخارج غير ثابت الخ محذور قوله بانها
 والساقط الخ انما ذكر ذلك هنا لان السقوط المذكور من
 قيل الواحد بالمتضمن المكلف عليه هنا وهذه المسألة انماها
 ابو هاشم فحارته فيها عقول الفقهاء وحاصل الخلاف ان بعض
 اقوال كما يعلم من استقصاء كلامهم نص باختياره او بغير
 اختياره اخذ هذه التعميم من اطلاق المتن على جرح بوجه
 جرحي اي او مبني بين مرضي او محذور فكان عليه ان يقول
 مثلا وليظن فيما لو كان السقوط على حيوان غير ادبي بين
 حيوانات كذلك يقتله ان استمر وخير ان لم يستمر هل يجري في
 ذلك هذا الخلاف فان اجري فيما ذابته النكاح في هل ينحو الفقة
 او استدراك الحجة المبره وهل يستوي الطعام الذي يتلف لوفيقه

200

وغيره وما هو اسرع تلفا وغيره في كل ذلك نظر اهل الخصام
 الايات يقتله ان استقر عليه اي يقتل الجرح ان استقر عليه
 ويقتل كفو له اي كفو الجرح كما هو ظاهر من العبارة وخرج
 به غير واحد لا كفو الساقط اذ لو سقط جرح على عبد يقتله ان
 استقر عليه وعبد اخر ان لم يستقر عليه في هذه الخلاف وان كان
 العبد الاخر لا يترك في الساقط لانه يترك في العبد الاول بخلاف ما لو
 عبد على جرح يقتله ان استقر عليه وعبدان ان لم يستقر عليه فانه ليس من
 محل هذا الخلاف بل يجب الانتقال الى العبد قطعا وان كان مكافئا
 للساقط فانه في الايات في صفات القصاص فضية الضبط
 بصفات القصاص فقط جريان هذا الخلاف فيما لو كان الجرح اماما
 اعظم او عالما او نبيا او كان كفوا او احدا من هؤلاء لكان في الجميع
 في صفات القصاص تكن لا يبعد استثناء الامام اذا ترتب على قتله
 مفاسد عظيمة فيدعى من يقوم مقامه فيجب الانتقال عنه ويمتنع
 الانتقال اليه وكذا يقال في العالم اذ الزم على قتله وهن في الدين
 او ضياع العلم لعدم من يقوم مقامه واما حيث لم يرتب على
 قتله ما ضرر لوجود من يقوم مقامه ما هو محل نظر والوجه وجوب
 الانتقال عن النبي واستماع الانتقال اليه وفيما ذكره في محب
 الاضطرار ما يدل عليه اهايات لعدم موضع يعقد عليه الا
 بدن كفو اي لان الفرض ان الجرح بين جرحي فان كان هناك
 موضع يعقد عليه غير بدن كفو فليس من محل هذا الخلاف بل
 يجب الانتقال الى ذلك الموضع كما هو ظاهر قبل استقر
 عليه ولا ينتقل الى كفو اي وجوبا وينبغي ترجيح هذا القول عما
 بعد لان الانتقال استثناء فعل بخلاف الاستقرار فانه دوام

وينتقل

وينتقل في الدوام ما لا يقتصر في الاستداه شيخ الاسلام
 لان الضرر لا يزال بالضرر اي كما هو من النواخذ المعروفة
 وقيل يتخير بين الاستقرار عليه والانتقال عنه اي اختيار شئ
 لتساويهما في الضرر لكن قد عرفت ان الضرر لا يزال بالضرر
 وقال امام الحرمين لاحكم فيما يفي في الساقط المذكور اي لا
 حكم له الا في استقراره ولا في انتقال مع ان الاستقرار دوام فليقتل
 في الدوام ما لا يقتصر في الاستداه ولا يتخير ان قوله هنا بان الحكم فيه
 مع استقرار عصيان اذ كان السقوط باختياره كقوله في السالة
 قيلها من اذن او منع بيان الحكم وظاهر ان الاذن شامل
 للتخير كما يدل عليه ما بعد فتدبر لان الاذن في الاستقرار
 والانتقال اي الذي هو التخير كما قيل به وقوله او احدهما اي
 الذي هو الاستقرار كما قيل به او الانتقال وان لم يقل به وانما ذكر
 وان لم يقل به لينتج التعليل ما هو المدعى من انه لاحكم فيه هذا هو
 المتبادر هنا وان كتب خلافا فامل يؤدي الى القتل المحرم
 اي وما يؤدي الى محرم لا يصح الاذن فيه والمنع منها لا قدر
 على امتثال لا يتخير ان هذا مبني على انه لا يجوز التكليف بالمحال
 العادي يينا على امكان الامتناع منهما عقلا بان يطهر في الهوى
 مثلا افاده في الايات قال اي امام الحرمين وقوله مع التمرار
 عصيانا الحزم يقطر بقوله لاحكم فيه كما يشير اليه قول الشافعي
 فتدبر ببقا ما يتسبب فيه متعلق باستقرار عصيان وقوله
 من الضرر بسقوطه بيان ما يتسبب فيه ان كان باختياره
 لتبعية لقوله مع استقرار عصيان والا فلا عصيان اي
 والابتن باختياره فلا عصيان لكونه ليس باختياره وتو

وتوقف الغزالي أي لم يجزم بجي من هذه الأقوال كما أشار
إلى ذلك بقوله فقال في المستصفي يحتمل كل من المقالات الثلاث
واختار الثالثة في المخطوط أي حيث قال في المختار أنه لا
حكم له وقد اعترض الكمال ويصح الإسلام على الشبهة في نسبتها
اختيار ذلك إلى الغزالي بأن قوله المختار لا حكم له إنما هو مقول
أمامه فانه المخطوط ملخص من البرهان للإمام كما صرح هو به
في آخره وقد لوحنا ذلك آخر كتاب الفتوى منه وعزاها للإمام
ثم اعترضها وأجاب في الآيات بأنه إقرار له هنا اختيار لها
ولأننا في ذلك اعترضها في محل آخر لأن ذلك كثير مما يقع في
كلام الشافعي فيذكر أن أولادها ثم يرد أنه في محل آخر وهذا وقد
قال الكمال كانت عبارة الشافعي أولاد المختار الثالثة في المخطوط
ثم زال كونه ثم أثبت الواو بدلها لأنه تحلية على التقديرين
أن تاليف المخطوط قبل تاليف المستصفي فإن المستصفي أحسن
مؤلفات الغزالي أو مخلصا ولا ينافي في الفاعل ضمير الثالثة
كما قال العلامة وهذا يقتضي أن ينافي بالتامع أن الموجود في
النسخ التي بأيدينا ينافي بالياء وعليه ففاعل ضمير يعود إلى
لاختيار الثالثة المعلوم من قوله واختار الثالثة لا للفق
لأن توقفه لا ينافي أن هناك حكما لله تعالى في هذه الواقعة
كما أنه بالنصب على أنه مفعول لا تخلو واقعة عن حكم
سداي محكوم به وهو ما يدرك أنه ثابت في الواقع من الحكم
المعارف وانتقائه كما يؤخذ من قوله لأن مرادها بالحكم فيه ما
يصدق بالحكم المعارف وانتقائه ولو قاله وينبغي كان الحكم
بالعلم المصديري لأن مرادها الخ علة لعدم المناقاة
وقوله

وقوله بالحكم فيه أي بالقول المذكور ما يصدق بالحكم
المعارف وانتقائه أي وهو ما يدرك أنه ثابت في الواقع كما قاله
العلامة الناصر والمراد بالحكم المعارف ما يشمل الأذن والمنع
والمراد بانتقائه البراءة الأصلية التي كان عليها كما قاله شيخ الإسلام
لقوله أمامه الخ علة لقوله لأن مرادها بالحكم فيه الخ
لما سأل هو وأدعى ذلك أي حين سألته هو وأدعى الساقط
المذكور وهذا خلاف لقوله أمامه حكم الله هنا لا حكم
مقوله قوله الإمام واعترضه الغزالي بأنه يلزم علم ذلك بثبوت
الحكم قبل ورود الشرع مع أنه لا حكم قبل البعثة كما تقدم على
أن جعل نفي الحكم حكما تناقض لأنه جمع بين النفي والاثبات
وأجاب في الآيات بأنه لما منع من التزام ثبوت الحكم قبل
ورود الشرع بالمعنى المذكور إذ لا يجوز في ذلك أصلا فضلا
لحكمه المنبث والمنفي فإن المراد بالاول المعنى الآخر وهو الأمر
الثابت في الواقع والمراد بالثاني الحكم المعارف وهو أدنى
الشارع ومنعه وليس المراد بالاول الثاني فقط حتى ينافي
قوله لا حكم قبل البعثة وباختلاف المنبث والمنفي بالعموم
والخصوص يندفع التناقض إذ لا تناقض بين اثبات العام
ونفي الخاص وهذا الجواب هو ما دفع الشبهة التنافي بين
اختيار الغزالي الثالثة وبين قوله كما أنه لا تخلو واقعة عن
حكم الله تعالى في دفع الشبهة ذلك إشارة إلى دفع اعتراض
الغزالي على الإمام به فتدبر على أنه نقل عنه الخ أي على أن
الغزالي نقل عن الإمام والوجه أن هذه العلاوة استدل بها على ما
يتوهم مما تقدم أن الإمام لم يقل بغير الثالثة وهذه العلاوة

٢٥٧

تستغنى من جانب الامام ووجه الغرض في كما قال العلامة الناصر
واحتمل المصنف بقوله كفوف عن غير الكفو قال في الايات ينبغي
ان يكون في معنى غير الكفو من يستحق الساقط قتله فيجب
الانتقال عن الجرح اليه لكن يجب حذر رقبته ان امكن ذلك
وترتب على ذلك ستم اربعة بدو من تعذيب له وقال شيخنا
المسلم قد يقال غير الكفو المحرم كالكفو لوافق ما قالوه فيما
لواشرف سفينته على غرق وخيف منه الموت من انه لا يلقى غير
الكفو للكفو الا ان يفرق بان الساقط مضطرا الى ارتكاب
احد مفسدين فامر بارتكاب اخفهما بخلاف طالب الرضا
فقرانه ليس مضطرا اليه بل له مندوحة عنه بان يترك فليسالم
من السفينة او يصطحب يموت بالغرق شهيدا اهـ كما ذكرنا في
سوا كان حربيا او ذميا او غيرهما لكن تعليل الشئ بقوله لان قتله
اخف مفسدة ظاهرا في غير الخرفي ولذلك زاد شيخ الاسلام
فيه حيث قال قوله لان قتله اخف مفسدة اي ولا مفسدة فيه
اهـ فيجب الانتقال الى بيان حكم المحرم عنه وقوله
لان قتله اخف مفسدة اي والقاعدة انه يرتكب اخف
المفسدين مسئلة حاصل هذه المسئلة ان الكلام على المحال
في مقامين الاول في جواز التكليف به عقلا والثاني في وقوعه
هل وقع او لا وقد ذكر المصنف الاول بقوله يجوز التكليف بالمحال
الخ والثاني بقوله يجوز التكليف بالمحال الخ والثاني في بقوله
والحق وقوعه في تقدير يجوز ان عقلا فالكل انما
هو في الجواز العقلي وقضية التقدير بالتكليف عدم جريان
الاخلاق في الذنب والكره ولا يبعد جريانه فيه ما بان يطلب

منه

منه فعل ما يستحيل فعله او ترك ما يستحيل تركه طلبا غير جائز
كان يطلب من الانسان فعل الطير ان في الحق وترك الملك تحت
السماء طلبا غير جائز وخروج بالتكليف بالمحال التكليف بالمحال
فلا يجوز كما تقدم مع الفرق بينهما هو تخصيص الايات وشيخ
اي سوا كان الخ تفسير لقوله مطلقا وقضية ان المحال ثلاثة
اقسام المحال لذاته وهو المتعقل علة وعادة والمحال لغيره وينقسم
قسمين ما امتنع عادة لا عقلا وما امتنع عقلا لا عادة على ما سياتي
ففيه محال لذاته اي لمفهوما بان كان الغير ليس له دخل في
كونه محالا بل نفس مفهومه كاف في ذلك اي تمتعا عادة
وعقلا هذا التفسير يقتضي ان كلما كان متمتعا عادة وعقلا
كان محالا لذاته وليس كذلك اذ خلق غير تعالى للأجسام محال
لغيره كما قال العلامة الناصر والكون في غيرهما مع انه متمتع
عادة وهو ظاهر وعقلا لانه لو جاز عقلا لكان الشئ يجهل
عقلا مع انه محال عقلا ولذلك جعل بعضهم المحال اربعة اقسام
المحال لذاته وهو المتعقل لنفس مفهومه كالتجمع بين البياض والسواد
والمحال لغيره وهو المتعقل لنفس مفهومه وينقسم لثلاثة
اقسام ما امتنع عادة وعقلا كخاق غير تعالى للأجسام وما
امتنع عادة لا عقلا كطيران الانسان الى السماء وما امتنع عقلا
لا عقلا لا عادة وهو المتعقل كعقل علم انه بعدم وقوعه بناء
على عدمه من اقسام المحال كما درج عليه الشئ والمصنف وساتي
الكلام عليه ولعل هذا التفسير اصطلاح ولا مشاحة في
الاصطلاح كالتجمع بين السواد والبياض اي لانه جمع بين
الضدين ام لغيره عطف على قوله لذاته والمراد بالغير العادة

وتعلق علم الله تعالى بعدم الوقوع وقد ذكرنا ذلك
 على سبيل الترتيب فتدبر أي تمتعا عادة لاعقلا كاشي
 من الزمن والطيران من الانسان أي لان العادة تحصيل
 كلام هذين والعقل لا يحيل ذلك بل يجوز أو
 عقلا لعادة كالإيمان من علم الله أنه لا يؤمن أي لان
 العقل يحيل ذلك لاستلزامه انقلاب علم الله جهلا ولو شئ
 أهلي العادة عنه لم يحيلوه لان الاستحالة إنما هي باعتبار
 ملاحظة لزوم انقلاب علم الله جهلا وهذا الاعتبار امر
 عقلي لا يدخل للعادة فيه لانه إنما ينظر فيها إلى ظاهر الحال
 كذا جرى عليه كثير لكن ظاهر كلامنا الغزالي وغيره من المحققين
 أن ذلك ليس محال عقلا أيضا بل ممكن بقطوع بعدم
 وقوعه ولا يجزئ القطع بذلك عن كون ممكن في ذاته
 ولذلك قال السعد القناني في شرح التلخيص كل ممكن
 عادة ممكن عقلا ولا ينعكس هو وجهه أن دائرة العقل
 أوسع من دائرة العادة والخلف لفظي لان الاستحالة بالغير
 لا تنافي في الاحكام بالذات اذ يصح وصف الشيء بوجهين
 متنافيين باعتبارين فيصح وصفه بأنه ممكن إذا محال
 عرضا فالاول نظر لذاته والثاني لعرضه ولا يخفى أن معنى
 الجواز العادي كون الشيء مما يقع متكررا لا وقوعه بالفعل
 متكررا بالفعل والام يصح الحكم بجوازي شيء عادة قبل
 وقوعه وتكرره وليس كذلك الاتري أن الشخصين يصفان
 بجوازي توأما على الكذب عادة وإن لم يقع منهما قول
 قط وليس ذلك إلا لان الاثنين مما يقع منهما ذلك وإيمان

الكافر

الكافر المذكور كذلك وبذلك كله في دفع ما أطال به العلامة
 النصارى هو ملخص ما من الآيات وشيخ الاسلام ومنع أكثر
 المعتزلة والشيخ أبو حامد الاسفرائيني بكسر الهمزة والفتحة
 نسبة إلى اسفرائين ما أي التكليف به وكذا يقال في قوله
 ومنع معتزلة بغداد والاهدي المحال لانه فالمتنوع حقيقة
 إنما هو التكليف بذلك أي المحال الذي أشار به ذلك
 إلى أن ما أسمى موصولا بمعنى الذي وهو صفة لموصوف محذوف
 ليس محتفا المتعلق العلم بعدم وقوعه أي بأن كان محتفا
 لذاته ومحتفا للعادة أي منعوا المتنوع غير متعلق
 العلم بتفسير لظاهر المتن والاف المتنوع حقيقة إنما هو
 التكليف به كما علمت لانه الخصلة للتعليق المذكور وقوله
 نظموه امتنا عبد التكليفين علة متوسطة بين طرفي معلولها
 وقوله لا فائدة في طلبه منهم أي وأفعاله تعالى لا تخلو عن الفائدة
 لان أهل الحق مع فهم العلة والقرض عن أفعاله تعالى لا ينفون
 عنها الفائدة بمعنى الحكمة والمصلحة العائدة على العبد
 وبذلك تعلم أن قول العلامة الناصر قد يقال استقنا الفائدة
 في طلبه لا يدل على منعه لان أفعاله تعالى لا لعلة ولا لقرض
 غير مستقيم على أن هذا إنما يراد على من قال بهذا القول
 من أصحابنا دون من قال به من المعتزلة فانهم يقولون
 بأن أفعاله تعالى لعلة وغرض كذا يؤخذ من الآيات
 وأجيب أي من طرف القائلين بالاول عن هذا التعليل
 وقوله بأن فائدة اختيارهم أي بعد تسليمه أنه لا بد من
 ظهور الفائدة للعقل فانا لا نسلم ذلك أولا ولا يلزم الحكيم

اطلاوع من دونه على وجه الحكمة بل ان لا يظن بها وعلى تسليم ذلك ففائدة اختبارهم الخ وقد اعترض العلامة الناصر على هذا الجواب بقوله هذه الفائدة ينبغي ما قول المستدل لظنكم امتناعه للتكليف اي لانه اذا كان امتناعه ظاهرا لم ياخذ في المقدمات اصولا فلا يتأتى الاختيار واجاب في الايات بان المكلف في المنع عادة لا اعتلا يجوز خرق العادة فياخذ في المقدمات وفي المنع اعتلا قد يفضل عن الاستحالة فياخذ في المقدمات وعلى تقدير عدم الفعل فيكون في الاعتبار انهم لا امتثال وطيب انفسهم به لو كان ممكنا وقد يراد بالاعتلا في المقدمات ما يستعمل ذلك على ان هذا الجواب على التسليم والله والنزول واذا كان كذلك سئل امر الاعتراض فليست اصل اما المنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه في هذا المحذور قوله ليس محتما لتعلق العلم بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا لا ينافيه ما ياتي في المسألة الاثنية من حكاية الخلاف في تكليف الكافر بالفروع مع تعلق علم الله بعدم وقوع الواجبات منه على وجه يخفى ما رام كافر الان هذا مقيد بالاصول وما ياتي مقيد بالفروع لكن قد يقال ما الفرق بين الاصول حيث جائز وقوع التكليف بها في اتفاقا وبين الفروع حيث اختلف في التكليف بها وقد يفرق بعدم توقف الاصول على غيرها بخلاف الفروع لتوقفها على الاسلام في الجملة كاسياني اهل الخصام من الايات وشيخ الاسلام ومنع معتزلة بغداد والامدي المحال لانه اي التكليف به كعلم مما تقدم دونه المحال لغيره اي

بضميه

بضميه وهما المنع عقلا لاعادة وعكسه ومنع اما الحرميين كونه الخ اعترضه انكول في بيان تفصيل اما الحرميين لم يتخصر زيادة فائدة لانه لا فرق بينه وبين القول الثاني واجاب في الايات بان التقييد على اختلاف المآخذ كما بينه الش المحقق فائدة اي فائدة اي المحال لغير تعلق العلم كان في هذا التفسير خفا وكان محط الحقا هو التقييد اعني قوله لغير تعلق العلم دون المقيد اعني قوله المحال غير يعني قبل التقييد وباي قبل المقيد فتصور الش تفسير الضمير بالمحال لغير تعلق العلم لكن غير قبل المقيد باي وقبل التقييد يعني لما عرفت وانما لم يجعله عائد للمال ليس محتما لتعلق العلم بعدم وقوعه مع صحة المعنى عليه لتوسط المحال لانه بينهما فافهم لما سبق اي من التكليف بالمنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه جائز وواقع اتفاقا وهذا اعلة لقوله يعني لغير تعلق العلم قد مطلوب باظهاره ولو طلبا غير جائز اي منع طلبه بعد تفسير لقوله ومنع امام الحرمين الخ وقوله من قبل نفسه اي من جهة نفس المحال وقوله اي لاستحالة التمه تفسير لقوله من قبل نفسه فالعلة عنده هي الاستحالة وعند اصحاب القول الثاني هي تنافي الفائدة ولن لك قال الش في عنده مانعة من طلبه بخلافها على القول الثاني فاختلغا اي هذا القول والقول الثاني وقوله كما قال المص اي في شرح المختصر كما قاله شيخ الاسلام لكن الذي في شرح المختصر ان ماخذ القول الثاني عند المعتزلة هو ان الامر بريد ووقع الامور به مع انه عالم بانه لا يقع والمج بين ارادة تعلقه ووقعه وعلمه بانه لا يقع تناقض وهو

ان

مبني على قاعدتهم ان الامر هو الارادة فكيف يقول الشئ كما
 قال المص مع انه ماخذ القول الثاني الذي ذكره الشئ غير ماخذ
 الذي ذكره المص الا ان يقال العز واختلاف الماخذ لا يقتضي
 ايضا وانما عدل الشئ عما ذكره المص الى ما ذكره هو لان ما ذكره
 المص يقتضي امتناع التكليف بالمنع لتعلق العلم بعدم وقوعه
 مع ان هو انزاع ووقوع محلي وفاق كما في الشئ وغيره ثم كلام
 الشئ يقتضي اتفاق القائلين بالقول الثاني من المعتزلة وهو
 واصحابنا على الماخذ الذي ذكره وكلام المص في شرح المنهاج
 بان هذا الماخذ للمعتزلة وان من وافقهم من اصحابنا الماخذ
 آخر ويحاج بان هذا الماخذ قد عبر فيه بالثالث وفي محموله
 بالنسبة لاصحابنا على الحكمة والمصلحة وبالنسبة للمعتزلة
 على العلة والفرض على ما هو الموافق لقواعدهم فقد انتفت
 المعتزلة ومن وافقهم من اصحابنا على هذا الماخذ لكن مع
 اختلاف المراد بالثالث فيبدو هذا لاينا في ما في شرح المنهاج
 لاننا ادعى مخالفة اصحابنا لهم في الماخذ بمعنى العلة
 والفرض افاده الآيات ماخذ الاحكام الى ان ماخذها
 مختلف وحكمها واحد والمراد بالماخذ العلة التي يؤخذ منها
 الحكم لا ويرود صيغة الطلب له اي بحسب الظاهر فلا
 ينافي قوله لغیر طلبه ولا يخفى ان قوله له متعلق بالطلب وقوله
 لغیر طلبه متعلق بمرور لغیر طلبه اي كالاھانة
 فلم يمنع الامام كلامه بمنع غير فلم يخص بذلك فانه واقعي
 علة لقوله فلم يمنع الامام كلامه بمنع كما في قوله كونه اقدرة مختارين
 اي لان صيغة الطلب فيه لغیره وهو الاھانة لاستحالة صدور

كونهم

كونهم قدرة مختارين منهم لعدم قدرتهم عليه والامام
 رد بما قاله الخاي حيث قال ان ارید بالتكليف بالحال طلب
 الفعل فمتنع وان ارید ورود الصيغة وليس المراد بها طلبا
 فغير متنع اه واورد عليه ان الشئ الثاني من هذا الترديد
 لا يحمله كلام الاشعري لان كلامه في جواز التكليف لا يرید
 ان ورود الصيغة لغیر الطلب شي اخر فكيف يرود الامام في
 كلام الاشعري بما لا يحمله هذا وغيره الشئ بذلك دفع سؤال
 نشأ من قوله كما لم يمنع غير حاصله انه اذا كان عدم منع
 ورود الصيغة متقفا عليه فلم نسب الى الامام خاصة وحاصل
 الدفع ان الامام لما رد بما قاله فيما نسب الى الاشعري برحاه
 المص بتسقية كراهة للاقتصار على احد شقي الترديد الذي
 بينهما غاية الارتباط فيما نسب الى الاشعري متعلق
 بقوله رد وقوله بتسقية اي الذين هما كونه مطلوبين وورود
 صيغة الطلب لغیر ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره
 في القسم الثاني كونه كذلك يسقط ما يتوجب التوراة على المص كما
 تقدم التسمية عليه واعتضد الكمال بانه لو تركه وذكر الامام
 مع من ذكره في القسم الثاني لا فادح في مذهبهم في الحال عادة
 وما فعله لا يفيد ذلك وهذا عجيب من الكمال لان عبارة المص
 فيما ذكره عن الامام تشمل انواع الحال التي منها الحال عادة
 غاية الامران ليستثنى الحال لتعلق العلم بعدم وقوعه للاتفاق
 على جواز وقوعه كما صنع الشئ فغيره عفيده مذهب الامام
 في الحال العادي بل الاشكال ولعل الكمال جعل الضمير في قوله
 كونه مطلوبين بالحال لذاته وبني على ذلك الاعتراض المذكور وانت

خبير بان الله قد جعله راجعا للمحال الغير متعلق علم الله بعدمه
 وقوعه فتدبر فائدة الاشارة الى اختلاف الماخذ المقصود
 له بحث فيه بان لم يشر اليها المصنف وانما اشار اليها الله نفسه
 بقوله اي منع طلبه من قبل نفسه اي الاستحالة واجيب
 بان حيث افرد بالذكر فهم منه بالاشارة الى اختلاف الماخذ
 فليتامر الحق وقوع المحتجج الخاي وقوع التكليف به
 لا وقوعه بنفسه للعلم بان المحتجج لا يقع ولذلك قال الله اما
 وقوع التكليف الخ وقد اعترض الكوراني قوله المصنف والحق الخ بانه
 ليس بحق لان المحتجج بالغير وهو ما اشغلق العذر اصلا لخلق
 الاجسام او عادة كالطيران الى السماء لم يقل احد بوقوعه مع كونه
 ممكنا ذاته وفي كلام العلامة الناصر عايسا عدا وزغير في الايات
 بان هذا الاعراض من مثل الكوراني مع ضعف اطلاعه على مثل
 المصنف مع سعة اطلاعه على التفات اليه واذا قيل بالمحتجج بوقوع
 المحتجج بالذات لم يبعد القول بوقوع المحتجج بالغير بتسميه اعني
 المحتجج عقلا لاعادة والمحتجج عادة لاعفلا لكن الدليل الذي ذكره
 كغير بقوله اما وقوع التكليف بالاول الخ انما اندل على وقوعه
 التكليف بالقسم الثاني الذي هو وفاق كما مر اعلى وقوعه
 بالقسم الاول في الدليل اخص من الدعوى وقد يقال ان ثبت الله
 بغير مدعى المصنف وان كان موضع وفاق لانه هو الذي تحرر دليله
 بخلاف الباقي فانه لم يتحرر دليله وما ذكره شيخ الاسلام من انه
 يدل عليه دليل ووقوعه بالمحتجج بالذات في العقل الثاني لانه
 اذا دل على وقوع المحتجج بالذات فعلى وقوع المحتجج بالغير
 بالاولى فيه نظر لان هذا الدليل قد اجيب عنه فلا تتم دلالة

ولان

٣٦٢
 ولان دلالة على وقوع المحتجج بالغير فضلا عن الاولوية
 منقولة اذ لا يلزم من وقوع شيء وقوع غيره ولو
 ادعى بخلافه لانه يقع الاعلى دون الادنى بحكمة تقتضي ذلك
 فتدبر لا بالذات اي لا وقوع المحتجج بالذات
 اما وقوع التكليف بالاول فلا يندفع الى استدلال على الدعوى
 الاولى وهي ان يقع وقوع المحتجج بالغير وسياتي الاستدلال
 على الدعوى الثانية بقوله واما عدم وقوعه بالثاني الخ
 كلف التعليق اي الانس والجن وانما سميا بذلك لتعلقهما على
 الارض او باركان الذنوب وقال الخاي اخبارا متعلقا
 به علمه تعالى فامتنع ايمان اكثرهم الخ تفريع على الآية
 وذلك من المحتجج لغير اسم الاشارة عاين الايمان الاكثر الذي
 امتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه واما عدم وقوعه
 بالثاني الخ قد عرفت ان هذا استدلال على الدعوى الثانية
 ولا يخفى ان قوله بالثاني متعلق بالضمير العائد للتكليف وفيه
 اعمال ضمير المصدر ويمكن تعليقه بخبر وف اي متلبسا بالثاني
 او متعلقا بالثاني فلا يستقر انما استدلال به على عدم
 وقوعه بالثاني لانه لا مانع منه عقلي والركان محتملا لاجازتها
 فتعني الاستقراء ليللا عليه والقول الثاني هذا مقابل
 لقول المصنف والحق الخ وكذا القول الثالث ايضا
 اي كما وقع بالاول لان من انزل الله لتعليق القول
 الثاني فيه اي في شأنه بقوله في لغو متعلق
 بانزل او مستقر متعلق بخبر وف حال من انه لا يؤمن اي
 حال كونه كائنا بقوله مثلا اي او بقوله وسواء عليهم

انذرهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ان الذين كفروا بالحق
 مقول القول كما يوجب جهنم ولهم عذاب من انزل الله فيه
 انه لا يؤمن مكلف خبر ان جملة المكلفين اي
 حال كونه منكم جاني جملة المكلفين بتصدق النبي
 الخ تنازع كل من مكلف والمكلفين او متعلق بمكلف فقط
 وعليه فيكون حذف صلة مكلفين لدلالة صلة مكلف عليها
 ومنه انه لا يؤمن الخ من نعمة التقليل بل هو روج
 التعليل اي لا يصدق النبي في شيء انما حمله على السلب
 الكلي لبقائه له دعوى التناقض اذ لو حمل على السلب الجزئي
 بان لا يصدق يقول اي لا يصدق النبي فيما علم بالضرورة
 محيية كما هو الايمان الشرعي لم يحصل التناقض افاده لعلامة
 الناصر فيكون مكلفا الخ مفرغ على قوله لان من انزل
 الله فيه الخ مع قوله ومنه انه لا يؤمن الخ قدس في
 خبره عن الله اي في اخباره عنه وفي هذا التصديق
 اي تصديقه في خبره عن الله بانه لا يصدق تناقض
 اي لان فيه ايجابا جزئيا وسلبا كلياً كما اشار اليه الله بقوله
 حيث اشغل الخ فانبات التصديق في شيء ايجاب جزئي وفي
 التصديق في كل شيء سلب كلي وبينهما تناقض حيث
 الخ الحبيبة هنا للتعليل فكأنه قال لانه الخ اشتمل
 على انبات التصديق في شيء اي الذي هو خبره عن الله بانه
 لا يصدق في شيء مما جابه فان قيل لا يخفى ان تصديقه في
 خبره عن الله بانه لا يصدق في شيء مما جابه عن الله هو
 نفس التصديق في شيء فلا يكون مستقلاً على انباته اذ الشيء لا يعمل

على

على انبات نفسه اجيب بان هذا التصديق له جهة عموم
 خصوص وهو باعتبار احدى الجهتين غير باعتبار الاخرى
 وكيفي في صحة الاستعمال التقاير بالاعتبار فهو باعتبار خصوص
 يشتمل على انبات نفسه باعتبار عمومته ويشير الى ذلك
 صريح الشرح حيث جعل الشرح هو هذا التصديق لان الضمير
 عائد الى المعنى باسم الاشارة وفي هذا التصديق تناقض وغير
 في الشغل عليه بالجنسية وهذا السر في اظهار الشرح قوله
 على انبات التصديق ولم يقل عليه بالاضمار فهو من
 المتعنى لذاته تفريع على قوله وفي هذا التصديق تناقض
 واجيب بان من انزل الله فيه انه لا يؤمن الخ **محصل** هذا
 الجواب منع قول المستدل ومنه الخ الذي هو مبني على دليله
 لم يقصد ابلاغه ذلك اي لم يقصد الشارح اخباره بانه
 لا يؤمن حتى يكلف الخ تفريع على المعنى لا على النفي ووجه
 التفريع ان التكلف بتصدق النبي في شيء يتوقف على قصد
 ابلاغه ذلك الشيء كما قال الكمال في شرح الاسلام فيه اي
 في ذلك دفعاً للتناقض على لقوله لم يقصد ابلاغه ذلك
 وانما قصد ابلاغه ذلك اي لا يؤمن وقوله لغيره اي لغير
 من انزل الله فيه انه لا يؤمن واعلام النبي به اي بذلك
 ليس من ايمانه علة لايمان النبي به كما قيل لنوع
 انه الخ لما كان قصد اعلام نوع دون قومه اظهر من قصد اعلام
 النبي دون قومه اظهر من قصد اعلام النبي دون قومه جعل ذلك
 في قصة نوع مشبه بانه في هذا القام افاده كمال فتكليفه
 بالايمان الخ تفريع على الجواب المذكور وقوله من التكليف بالمعنى

لغیرہ ای لائزہ کما زعم صاحب هذا القول وذلك الغير هو
 تعلق علم الله يوم وقوعه والثالث الخ وهذا هو الذي
 صرح به المصنف في شرح المنهاج كما قال شيخ الاسلام
 عدم وقوعه بواحد منهما اي من الممتنع لذاته والممتنع لغيره ثم
 استثنى من الثاني الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه حيث قال
 الا في الممتنع الخ لقوله تعالى لا يكلف الله الا وُسْعها هذا دليل
 لكل من المستثنى والمستثنى منه وقوله والممتنع لتعلق العلم بغير
 نقمة الدليل ظاهر اي لا باطنا فليس في وسع المكلفين به
 باعتبار ما في نفس الامر من تعلق علم الله بعدم وقوعه مسئله
 ما ذكره المصنف في هذه المسئلة من انه لا يشترط في صحة التكليف
 حصول الشرط الشرعي عند الأكثر مني الف ما ذكره في المسئلة الثانية
 من ان التحقيق ان الامر لا يتوجه الا عند المباشرة واجيب بانه
 ليس في كلامه هنا ما يدل على انه ما اعتقد ما نقله عن الأكثر مني
 من الف ما سياتي ويرد هذا الجواب بان قوله الا في الصحيح صريح
 في اعتقاد قولهم كما في الايات والراجح ما هنا دون ما ياتي كما قاله
 شيخ الاسلام الأكثر من العلماء الخ مقتضى اطلاقه ان محل
 النزاع تكليف المحدث بالصلوة وهو ما نقله العلامة البناوي
 عن جماعة وهو مقيد بالاصول لكن نازع الصفي الهندي وغيره
 في ذلك وقالوا ان المحدث مكلف بالصلوة بالاجماع بمعنى وجوب
 الاتيان بها وبالطهارة قبلها وكانهم لم يعتبروا الخلاف السابق
 في ذلك ولو ثبت ذلك ما نبه عليه المؤلف سعاد الدين في حواشيه من
 ان الذي يفرقهم من اصول الحنفية ان لا نوازع لهم في ذلك ونحن
 وانما نزعهم في تكليف الكافر بالعبادات التي تنوقف صحته على

النية

النية المتوقعة على الايمان كالصلوة والزكاة بخلاف غيرهما من
 الفروع كالصنق والجهاد وجميع المباحات والتروك وهذا هو
 التحقيق هو المخصص من الكمال وشيخ الاسلام على ان حصول
 الشرط الخ المراد بالشرط ما لا بد منه في تناول السبب كما يتناول
 المقدور في قوله قبل المقدور الذي له يتم الواجب المطلق الا
 به واجب المبني على ما هنا كما ذكره السبب بعد وان غير فيه بالشرط
 المناسبة وهذا في الاوامر ظاهر دون النواهي لانه لا شرط لها اذ
 لا معنى لكون الايمان شرطا في ترك الزنا مثلا وقد يقال الكلام
 بالنظر للمجموع من حيث هو مجموع واعلم ان محل النزاع كما قاله
 النفاذ اني انما هو شرط صحة الفعل كالايان للطاعات لا شرط
 اصل الوجوب كحولان الحول في الزكاة ولا شرط وجوب الاداء كوجوب
 المسحقين للزكاة لان وجود الاول شرط في صحة التكليف بالشرط
 اتفاقا والثاني ليس شرطا في صحة التكليف به اتفاقا فنرى
 الشرعي خرج به اللغوي كقولك ان دخلت المسجد فصل ركعتين
 والعقلي كالحاجة للعلم والعادي كغسل جزء من الرأس فان حصول
 الاولين شرط لصحة التكليف اتفاقا وحصول الثالث ليس
 شرطا لصحة اتفاقا هو شيخ الاسلام ليس شرطا في صحة
 التكليف اي في جواز عقلا ومراة بالتكليف ما يعمل ما يبرر جمع
 اليه من خطاب الوضع بقرينة ما ذكره بعد على ما ياتي فيه افادة
 شيخ الاسلام من زيادة مشروطه متعلق بالتكليف
 فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط اي كالتكليف الكافر
 حال لغوه والمحدث حال حديثه بالصلوة بمعنى وجوب الاتيان
 بها وبالشرط قبلها وهذا مفرغ على ان حصول الشرط الشرعي

